TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

SPINOZA

Ediciones elaleph.com

Editado por
el**aleph**.com

NOTICIA SOBRE EL TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

El Tratado de la reforma del entendimiento está comprendido en las Obras póstumas, publicadas, tras algunos meses de la muerte del autor, por sus amigos[1]. Le precede un Aviso al lector, que se hallará más adelante. También se menciona en el prefacio general, verosímilmente escrito por Jarig Jelles[2]. Sa-

[1] Los demás escritos contenidos en esta edición son la *Ética*, el *Compendio de gramática hebrea*, el *Tratado político* (inconcluso) y una selección de *Cartas*. No figura el nombre del autor ni del editor. La publicación en 1677 de las obras inéditas de Spinoza era empresa que comportaba algún peligro y exigía ciertas precauciones.

[2] *Jarig Jelles, colegiante, fiel amigo de Spinoza, se inició como comerciante de especias en Amsterdam. Abandonó su comercio a fin de alcanzar, por el criterio consciente de su espíritu, la más alta perfección moral posible.*

bemos así que este escrito es uno de los más viejos de Spinoza y que quedó inconcluso, a despecho del deseo del autor de completarlo, debido a «la dificultad de la obra, a las profundas investigaciones y al infinito saber que requería».

En una carta a Oldenburg[3] Spinoza habla así: «En cuanto a sus preguntas sobre la manera como las cosas han comenzado y sobre su nexo de dependencia con la causa primera, he compuesto una obrita íntegra acerca de ello y también sobre la Reforma del entendimiento; estoy ocupado en su transcripción y corrección».

Esta obrita no puede ser ni el Breve tratado, que no se ocupa expresamente del entendimiento y del conocimiento, ni la Ética, que aun no existía en esa fecha, y que no es una obrita (opusculum) y tampoco contiene estudio particular de nuestro poder de conocimiento.

[3] El original de esta carta, la sexta de la colección, que contiene las observaciones de Spinoza sobre el libro de Boyle, de *Nitro, Fluiditate et Firmitate*, está actualmente en Londres, en los archivos de la Sociedad Real, de la que Oldenburg fue secretario. Carece de fecha, pero mediante ciertas conexiones se la puede situar en diciembre de 1661 o en enero de 1662. Véase Meinsma, *Ob. cit.*, página 179.

Sólo el fragmento conocido con el nombre de Tratado de la reforma del entendimiento puede ser la obra que, en su carta a Oldenburg Spinoza considera como ya compuesta, aunque no enteramente concluida. En realidad, ese fragmento no contiene, en su estado actual[4], sino brevísimas alusiones al origen de las cosas y a la causa primera, pero en varios lugares Spinoza advierte al lector que tratará más adelante asuntos de esa naturaleza y también lo remite a su filosofía[5], es decir, sin duda a la parte de su libro que debía contener la exposición de su metafísica.

Podernos, pues, considerar el Tratado de la reforma del entendimiento como compuesto aproximadamente en 1661[6]. Se trata de una obra de ese

---

[4] Me parece verosímil que la obra haya sido rehecha: acaso el deseo primitivo de Spinoza no era incluir en ella todo lo que más tarde quiso poner concerniente al método a seguir en la investigación de la verdad.

[5] Sobre este punto véase Ellbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione.

[6] Según Meinsma (ob. cit., pág. 155), la idea de escribir un opúsculo sobre la reforma del entendimiento pudo acudirle a Spinoza mientras ayudaba a su maestro van den Enden en su tarea de profesor. Más tarde, en Rijnsburg mismo, donde pasó los años 1660 a 1663, tuvo por lo menos un alumno, llamado Casearius, al que menciona en sus cartas 8 y 9 y del cual diremos algunas palabras en la *Noticia* sobre *los Principios*

período de la vida de Spinoza pasado en Rijnsburg; la más célebre, la más leída y, en cuanto a su contenido dogmático, la más importante que haya escrito en ese primer período de su actividad literaria.

Es preciso preguntarse por qué esta obra, capital a despecho de su brevedad, ha quedado inconclusa. Puede pensarse muy bien que Spinoza, habiendo emprendido la composición de la Ética, haya renunciado a escribir o a conservar la parte de su tratado en que debía exponer su filosofía; pero lo que requiere explicación es el hecho de que la misma teoría del conocimiento haya quedado inconclusa.

Las últimas páginas de la Reforma del entendimiento descubren cierto embarazo; el pensamiento, hasta ahí seguro de sí mismo, fácil de seguir en su

---

de la filosofía de Descartes. Pero ningún lector atento del *Tratado de la reforma del entendimiento* creerá necesario explicar por esas circunstancias accidentales la composición de esta obra. Ella tiene su lugar necesario en los trabajos de Spinoza; tampoco es, aunque en ella se mencione la pedagogía, el escrito de un pedagogo que persigue el medio de enseñar la verdad o de ensanchar el espíritu de un alumno; es el trabajo de un filósofo que medita profundamente sobre la naturaleza de lo verdadero y el método a seguir para no apartarse de ello en sus propias investigaciones. El acontecimiento que cuenta en su vida y que puede ser recordado a propósito de *la Reforma del entendimiento*, es la lectura de Descartes y sin duda también de Bacon, que parece ser el blanco en muchos pasajes.

marcha, parece buscarse aún, dudar acaso, volver sobre su camino, como si dificultades imprevistas se hubiesen presentado y requirieran un retroceso. Tras haber expuesto los motivos de orden moral[7], que lo determinaron a emprender la reforma de su entendimiento, Spinoza comienza por distinguir cuatro modos de percepción o grados de conocimiento[8], y da las razones por las cuales el cuarto modo (el conocimiento inmediato de una cosa por su esencia o su causa próxima) debe ser preferido a los demás; habla luego del método a seguir para llegar a ese grado superior y muestra que ese método consiste

[7] Es difícil leer sin emoción, a mi juicio, por lo menos, el comienzo de la obra; la profundidad del sentimiento y la sinceridad del tono manifiestan la aspereza de las luchas pasadas. Ajeno a cualquier Iglesia, solo ante el Universo, misterioso aún y sin duda hostil, lleno de *peligros*, Spinoza quiere *salvarse* por la reflexión pura, el buen uso del entendimiento. Y eso tiene verdadera grandeza. ¡Cuán diferente de la situación de Descartes al comienzo de las *Meditaciones*! (Para la comparación de ambas obras véase Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1, 2, pág. 266.)

[8] En el *Breve tratado* los grados del conocimiento eran tres, sin que hubiera en esto fijeza perfecta; en la *Ética*, serán definitivamente reducidos a tres: los rumores y la experiencia vaga forman el primer concierto. Sobre la comparación que debe hacerse a este respecto entre las tres obras, véase en particular Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlín, 1867.

ante todo en un conocimiento reflexivo, claro, de la verdad ya poseída. Este conocimiento, en efecto, hará posible la distinción de lo verdadero y de lo falso y también el progreso del espíritu, es decir, la formación de nuevas ideas claras y distintas. Algo más adelante resume aproximadamente como sigue lo que se debe esperar del método:

1º Que enseñe a distinguir la idea verdadera de todas las otras percepciones;

2º Que trace las reglas para formar de las cosas aún desconocidas ideas claras y distintas;

3º Que instituya un orden de investigación propio para ahorrar inútiles fatigas;

En fin, 49, para que el método sea lo más perfecto posible es necesario que se tome como punto de partida la idea del ser más perfecto.

El primer punto está tratado enteramente: la idea verdadera es distinguida cuidadosamente de la ficción y del error. La Ética, donde se puede ver la aplicación de los principios establecidos en la Reforma del entendimiento, comienza conforme a la regla enunciada en cuarto lugar. En cuanto al segundo punto, sólo está incompletamente tratado, y el tercero no lo está en absoluto, por lo menos explícitamente.

Siendo el conocimiento de las cosas singulares el fin perseguido, y todas las otras entes de razón, Spinoza muestra que este conocimiento no puede deducirse de ideas o de principios generales; por otra parte, el orden (de hecho) en el cual las cosas se suceden, como carece de punto de conexión con su esencia, no siendo una verdad[9], es imposible concebirlo clara y distintamente. Por las mismas cosas singulares, pero fijas y eternas, se llegará deductivamente al conocimiento de las cosas móviles y cambiantes. ¿En qué orden, sin embargo, se hará esta deducción? Será necesario considerar una cosa antes que otra; ¿cual escoger?

En este punto de su exposición, Spinoza, como Descartes, si no exactamente por las mismas razones[10], siente la necesidad de apelar a la experiencia. Corresponde, dice, antes de intentar conocer las cosas singulares, tratar de los medios que permiten llegar a ese fin, y nombra como medios el buen uso de

[9] Spinoza dice *verdad eterna*; suprimo aqui la palabra *eterna* para señalar mejor la oposición de la esencia y de la existencia (en tanto que ella depende de un concurso de circunstancias), de lo verdadero y de lo que, según los secuaces de la ciencia experimental, es lo real.

los sentidos y el empleo de la experiencia, no vaga y simplemente, sino siguiendo reglas fijas y en un orden estricto, para determinar la cosa que se estudia. En realidad, ni en la continuación del tratado ni en parte alguna Spinoza ha mantenido la promesa que parece hacer aquí. Ha afirmado, siempre que el conocimiento de las cosas existentes en la naturaleza era posible, y es cierto que él debe estar en su doctrina; pero jamás ha mostrado de modo satisfactorio cómo ello ocurría; jamás se ha explicado expresamente acerca del papel de la experiencia en la adquisición del saber.

Postergando el estudio de las reglas a observar para llegar al conocimiento de las cosas cambiantes y perecederas, de las que nos formamos, mediante los sentidos, ideas confusas y oscuras, Spinoza parece querer mantenerse en esa parte del método que se, refiere a las cosas eternas. Por eso mismo es necesario determinar con precisión las fuerzas y la potencia del entendimiento, y, en virtud del principio establecido en la primera parte, es claro que este conocimiento debe deducirse de aquel del entendimiento

[10] *Metafísicamente* las razones no son las mismas, pues la relación de lo posible con lo actual es para Spinoza distinta que para Descartes.

considerado en sí mismo. Pero no poseemos una idea perfectamente clara del entendimiento humano. Le es, pues, forzoso a Spinoza seguir al comienzo una marcha inversa de la que él sabe que es la mejor. En lugar de deducir las propiedades del entendimiento de su definición y de conocerlas así por su causa próxima o por la esencia de la cosa, enumera las propiedades del entendimiento, tales como le son actualmente conocidas por sus efectos, y se propone luego buscar alguna cosa común de donde se puedan deducir.

En ese momento preciso de su investigación Spinoza se interrumpe: reliqua desiderantur. Así, en la única obra donde propiamente se trata del conocimiento y del medio de adquirirlo, encontramos dos lagunas importantes: 1º No sabemos cómo de las cosas eternas[11] se deducirán los modos pasajeros y corruptibles (no la existencia de esos modos, obsérvese esto, sino sus esencias); no sabemos tampoco

[11] Mucho se ha discutido sobre la naturaleza de las cosas a la vez eternas y singulares; a este respecto véase particularmente Rivaud, *Les notions d essence et d'exístence dans la philosophie de Spinoza*, París, 1906, p. 49 y rota 91. Me parece que las esencias matemáticas, a la vez singulares y universales, pueden por lo menos dar una idea de lo que Spinoza entendía por ello.

por qué medios nos aseguraremos de la realidad problemática de las cosas, antes de buscar la verdad y en persecución de esa misma búsqueda.

2º No llegamos siquiera a un conocimiento suficientemente claro del entendimiento humano y de la relación que mantiene con los modos eternos; su poder de conocer es puesto fuera de duda; sus errores son explicados con una precisión y una claridad que no creemos que pueda ser superada; su esencia permanece incompletamente conocida. Spinoza se detiene antes aun de haber concluido el análisis que ha reconocido indispensable y que no era más que el primer momento de la investigación iniciada.

Es fácil comprender que Spinoza no haya podido, en el momento de la redacción del tratado, llenar a su satisfacción esas dos lagunas; habría sido necesario que poseyera desde entonces un conocimiento suficiente de la naturaleza humana y de la naturaleza en general. Todo lo que podía decirse del conocimiento considerado en sí mismo, hecha abstracción del objeto por conocer y, hasta cierto punto, del sujeto conociente, se había dicho de modo definitivo; para lo que había de seguir, Spinoza no pudo (tejar de ver   y lo indica de paso   que la solución de los problemas planteados exigía la constitución previa

de una cosmología y de una antropología, que era necesario por lo menos establecer los principios de esas partes de la filosofía, y debió, en consecuencia, interrumpir provisionalmente la composición de una obra sobre el método a seguir para conocer.

¿Por qué, sin embargo, no volvió a ello más adelante? ¿Por qué después de haber redactado la Ética no concluyó el Tratado de la reforma del entendimiento?

En las Notas sobre Spinoza dejadas por Lagneau se encuentra esta frase[12]: "Por qué Spinoza no ha terminado su Emend.: porque no había aplicado, experimentado, el método experimental[13]. Por, eso no lo poseía como poseía el otro.

Juzgo que hay una parte de verdad en esta opinión de un hombre tan profundamente versado en la filosofía de Spinoza. Sin embargo, no creo que la explicación sea suficiente. Es cierto, en efecto, que Spinoza tuvo más de una ocasión, si no de aplicar

---

[12] Revue de Métaphysique et de Morale, vol. III, 1895, pág. 378.

[13] El método experimental en que piensa el autor de esta frase,no puede ser, bien entendido, un método para llegar al conocimiento, sino un método para determinar los problemas por resolver.

propiamente el método experimental, por lo menos de reflexionar sobre él.

En numerosos pasajes de sus Cartas, el vivo interés en las investigaciones de los físicos y de los químicos, la composición del Tratado de arco iris[14], el proyecto, que sabemos había forjado, de escribir una obra sobre Filosofía natural, como continuación de la Ética, nos permiten afirmar que Spinoza jamás perdió enteramente de vista las cuestiones que le preocuparon cuando escribía sobre la reforma del entendimiento, y, por otra parte, la composición de la Ética lo llevó necesariamente a plantearse esas mismas cuestiones y a dar de ellas una solución por lo menos parcial.

Creo que Spinoza no logró ponerlas en claro a su entera satisfacción, porque no podían ser resueltas enteramente en el tiempo y en los términos en que las planteaba; y me apresuro a agregar que si luego no volvió sobre ellas en ninguna obra destinada a la publicidad, fue porque la solución no le parecía indispensable y porque no creía que esta laguna pudiera comprometer la solidez de su obra. Lo esen-

[14] Sin que se pueda fijar de modo preciso la fecha de esta composición, sabemos por los editores de las *Obras póstumas* que es anterior en pocos años a la muerte de Spinoza (1677).

cial es que la posibilidad de la ciencia sea establecida; en cuanto a los medios por los cuales se constituirá, es relativamente secundario.

A diferencia de Descartes, Spinoza es moralista y no físico. Las diversas ciencias enumeradas al comienzo del Tratado de la reforma del entendimiento corresponden a la vida humana tal como él la concibe; no son, sin embargo, de primera necesidad: el hombre puede llegar a la libertad por la sola reflexión, con tal que sepa que nada en él ni fuera de él es ininteligible; y con esta misma condición es posible determinar dialécticamente las instituciones que convienen a la ciudad. Así, el ordenamiento, según la recta razón, de las cosas humanas, y la salvación del individuo, no exigen la constitución previa de una ciencia de la naturaleza considerada en la multiplicidad de sus modos.

A la razón por la cual Lagneau explica el estado inconcluso del Tratado de la reforma del entendimiento hay que agregar ésta: Spinoza tenía otra faena más apremiante por realizar, una faena que podía realizar antes de retomar la primera y que importaba ante todo. Debía escribir el Tratado teológico-político y probar, contra todas las Iglesias, contra todas las sectas (exceptuada la de los colegiantes),

que el Estado puede y debe ser enteramente laico, dejar al individuo la entera libertad de sus pensamientos filosóficos y religiosos y no permitir a ninguna autoridad religiosa imponerse por la fuerza. Debía componer el Tratado político, y no pudo pasar del capítulo undécimo. Ante todo, tenía que redactar la Ética, tenía que establecer por la gran vía metafísica, la única que pudo seguir, que el valor y la generosidad tienen por sí mismos un precio infinito, y que la moralidad no necesita recompensa, puesto que es idéntica al ser.

Spinoza enseñó a los hombres de su tiempo, y de todos los tiempos, cuánto les importa tratarse unos a otros como seres razonables. Mostró a los hombres que, en un alma clara, el apetito se confunde con el amor a Dios, que la vida verdadera, así como no es una vida de placeres, tampoco es una vida de penas y de privaciones, que es expansión gozosa, comprensión y dominio de sí.

No retomó y concluyó su Tratado de la reforma del entendimiento, porque antes de poder trabajar en él seriamente[15] tenía que decir cosas grandes y

---

[15] Sin embargo, sabemos por la carta 60 escrita a Tschirnhaus que las cuestiones metodológicas no cesaron de preocupar su espíritu.

saludables, tenía que decirlas y probarlas no sólo por sus escritos, sino por su ejemplo, por su gran bondad y su inflexible firmeza, por la dulzura simple de sus costumbres y la orgullosa independencia de su carácter, por su modestia y su seguridad; mientras pulía lentes y escribía a Albert Burgh[16] "renuncia a

---

[16] Albert Burgh era hijo de Conrad Burgh, que fue tesorero general de las Provincias Unidas, y a quien Spinoza parece haber apreciado mucho. Por algún tiempo se creyó que Albert Burgh era el discípulo para cuya instrucción Spinoza compuso los *Principios de la filosofía de Descartes.* Van Vloten hizo esta conjetura, que fue admitida por buen número de historiadores y de intérpretes de Spinoza, entre otros por Pollock; *Spinoza, his life and Philosophy* (Londres, 1880, pág. 24). Está bien probado que ese discípulo no fue Albert Burgh (nacido cuando más en 1651), pero es exacto que Spinoza lo conoció adolescente aún o por lo menos joven y que hasta había fundado en él algunas esperanzas. Convertido al catolicismo en el curso de un viaje a Italia, tuvo la audacia de escribir a Spinoza una carta harto irrazonable e insolente en la cual le exhortaba a retractarse de sus errores. Spinoza, a ruego de algunos amigos y sin duda por consideración al padre del joven, le respondió (Carta 76 de la edición van VIoten y Land). La respuesta es particularmente interesante para el estudio del carácter de Spinoza, a quien muestra capaz de un sentimiento vivo, irritado, casi violento. Ante un joven exaltado que, en su celo impertinente, le exige que renuncie a lo que es su vida misma, Spinoza no puede reprimir un movimiento de santa cólera. Él, que era habitualmente la benevolencia y la dulzura mismas en sus relaciones con los hombres, habla, en nombre de la razón ultrajada, un lenguaje duro y severo.

una superstición funesta, reconoce y cultiva tu razón"; protestaba contra la barbarie de la multitud asesina de los hermanos Witt[17], y se entretenía familiarmente, alegremente, con sus huéspedes van der Spyck; rehusaba la cátedra de profesor que le ofrecían en Heidelberg, como había rechazado la riqueza ofrecida por su amigo S. de Vries, y respondía infatigablemente a las cuestiones a menudo poco inteligentes planteadas por sus amigos, a veces hasta por sus adversarios más o menos aclarados, como Guillermo de BIyenbergh[18], haciendo todo esto discre-

---

[17] Sabemos por diversos testimonios que esta acción abominable y que deja una mancha en el nombre de Guillermo de Orange (fueron las intrigas del partido orangista y ultracalvinista las que condujeron al levantamiento popular y al asesinato del gran pensionario) impresionó grandemente a Spinoza. Habría querido fijar inmediatamente después en los muros de La Haya un pasquín con estas palabras: *Ultimi barbarorum*. Su huésped van der Spyck tuvo casi que emplear la violencia para impedírselo. Cuando se entrevistó con Leibniz (noviembre 1676) Spinoza recordó ese suceso. (Véase Freudenthal: *Lebensgeschichte*, pág. 201.)

[18] Guillermo de BIyenbergh escribió a Spinoza, sin conocerlo, después de la publicación de los *Principios de la filosofía de Descartes*. Se inició así una correspondencia que da una elevada idea de la paciencia de Spinoza. La correspondencia, cesó cuando éste adquirió la certeza de que su corresponsal no *quería* usar rectamente de su razón. Más tarde, Blyenbergh atacó violentamente a Spinoza. (Véase Meinsma, *ob cit.*, pág. 387).

tamente y sin fausto, tras haber vacilado y reflexionado Cuando había motivo para dudar y para reflexionar. Poseía la aptitud de experimentar las mismas emociones que los demás hombres y era superior a todos por la claridad del espíritu y la fuerza de la voluntad.

CHARLES APPUHN

TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO Y DEL CAMINO QUE MEJOR LO CONDUCE AL CONOCIMIENTO VERDADERO DE LAS COSAS

ADVERTENCIA AL LECTOR

Este Tratado de la reforma del entendimiento, que le damos aquí inconcluso, benévolo lector, lo escribió su autor hace muchos años. Siempre alimentó la intención de concluirlo; pero impedido por otras ocupaciones y arrebatado finalmente por la muerte, no pudo llevar su obra al término deseado, Como contiene, no obstante, muchos cosas excelentes y útiles, que sin duda alguna serán de mucho provecho para el investigador sincero de la verdad, no hemos querido privarte de ellas; y para que no ignores y puedas perdonar las oscuridades, ru-

dezas e imperfecciones que aquí y allá se encuentran, hemos redactado esta advertencia. Adiós.

TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

(1)La experiencia me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; veía que todo lo que para mí era causa u objeto de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que excitaba en mi alma: resolví finalmente investigar si no habría algo que fuera un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuvieran por resultado una eternidad de goce continuo y soberano. Digo resolví finalmente, porque a primera vista parecía insensato renunciar a algo seguro por algo inseguro. Veía, por cierto, las ventajas que nos procuran el honor y la riqueza y cuya persecución debería abandonar si quería contraerme seria-

mente a algún propósito nuevo; si la felicidad suprema residía en ellos, debía renunciar a poseerla; y en el caso de que no la contuvieran, el apego exclusivo a esas ventajas me la haría perder igualmente. Se inquietaba mi alma por saber si acaso era posible instituir una vida nueva, o cuando menos adquirir alguna certeza respecto de ello, sin cambiar el orden antiguo ni la conducta ordinaria de mi vida. Muchas veces lo intenté en vano. Pues lo más frecuente en la vida, lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres cosas: riqueza, honor y placer sensual. Cada una distrae el espíritu de cualquier pensamiento relativo a otro bien: en el placer el alma queda suspensa como si descansara en un bien verdadero, lo que le impide en absoluto pensar en otro bien; por otra parte, al goce sucede una tristeza profunda, que, si no suspende el pensamiento, lo perturba y embota. La persecución del honor y de la riqueza no absorbe menos el espíritu; especialmente cuando la riqueza se la busca por sí misma[19],

---

[19] Este punto habría podido tratarse con más desarrollo y claridad mediante la consideración separada de los diversos casos: riqueza buscada por sí misma, por el honor, por el placer, por la salud, por el progreso de las ciencias y de las

pues entonces se la supone el bien supremo. El honor absorbe el espíritu más exclusivamente aún porque siempre se le considera como algo bueno en sí y como un fin último al que se refieren todas las acciones. Además, el honor y la riqueza no son seguidos de arrepentimiento, como sucede con el placer; por el contrario, cuanto más poseemos de ellos, el gozo experimentado acrece, de donde se deriva la constante excitación a aumentarlos; y si algunas veces se frustra nuestra esperanza, sentimos extrema tristeza. El honor, en fin, constituye un gran impedimento porque para lograrlo es preciso vivir según la manera de ver de la gente, es decir, huir de lo que ella huye y buscar lo que ella busca.

(2) Viendo, pues, que esos objetos obstaculizan la institución de un nuevo modo de vida, que hasta existe entre ellos y éste una oposición que hace necesario renunciar a unos o a otro, me vi constreñido a buscar qué partido era más útil; parecía, en efecto, como dije, que quería cambiar un bien cierto por otro incierto. Pero después de alguna reflexión sobre este asunto, reconocí, en primer lugar, que si dejaba estas cosas de lado y me entregaba al nuevo modo

---

artes; pero estas consideraciones se hallarán en otra parte, pues aqui no corresponde una inquisición minuciosa.

de vida, abandonaría un bien incierto por su naturaleza, como se infiere claramente de lo dicho, por un bien incierto, no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino en cuanto a su logro. Una meditación más prolongada me persuadió de que si podía decidirme por completo, renunciaba a males seguros por un bien seguro. Veía que estaba expuesto a un peligro extremo, y obligado a buscar, con todas mis fuerzas, un remedio, aunque fuera inseguro, como el enfermo grave que, cuando prevé una muerte segura si no recurre a algún remedio, se ve impelido a buscarlo con todas sus fuerzas, por incierto que sea, pues constituye toda su esperanza. Ahora bien; las cosas que el vulgo persigue no sólo no ofrecen ningún remedio para la conservación de nuestro ser, sino que la impiden y son, a menudo, causa de ruina de los que las poseen[20] y siempre causa de muerte de los poseídos por ellas.

(3) Son numerosos los ejemplos de hombres que a causa de sus riquezas han sufrido una persecución que llegó hasta la muerte; y también de hombres que, por adquirir bienes, se expusieron a tantos peligros que acabaron por pagar su desatino con la vida. Y no son menos numerosos los ejemplos de quienes

[20] Demostraremos más cuidadosamente este punto.

sufrieron cruelmente por adquirir o conservar el honor. Innumerables, en fin, son los ejemplos de aquellos que han apresurado su muerte por el exceso de placer. Por lo demás, esos males parecían provenir de que toda nuestra felicidad o infelicidad reside en un sólo punto: ¿á qué clase de objeto estamos apegados por el amor? En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputa; no estaremos tristes si se pierde, ni sentiremos envidia si cae en posesión de otro; ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma. Pero estas pasiones son nuestra herencia cuando amamos cosas perecederas, como aquellas de que hemos hablado. Mas el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta el alma con una alegría pura y exenta de toda tristeza; bien grandemente deseable y que merece ser buscado con todas nuestras fuerzas. Por cierto no he escrito sin razón estas palabras: sólo si podía reflexionar seriamente. Pues por más claramente que mi espíritu percibiera lo que precede, aun no podía desprenderme por entero de toda avidez, deseo de placer y de gloria.

(4) Un solo punto era claro: mientras mi espíritu estaba entregado a tales meditaciones, se apartaba de las cosas perecederas y seriamente pensaba en la

institución de una vida nueva. Esto fue para mí gran consuelo, pues vi que el mal no era de naturaleza irremediable. Aunque esos intervalos fueron al principio raros y de breve duración, a medida que conocí cada vez más el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y prolongados, sobre todo cuando observé que el atesorar, el placer y la gloria sólo son perjudiciales en tanto se les persigue por sí mismos y no como medios para otros fines. Al contrario, si se les busca como medios, nunca excederán de cierta medida, y, lejos de perjudicar, contribuirán mucho a lograr el fin que uno se propone, como mostraremos a su tiempo.

(5) Aquí sólo diré brevemente lo que entiendo por bien verdadero y también qué es el soberano bien. Para entenderlo rectamente, es preciso advertir que bien y mal se expresan en forma puramente relativa, y que una sola y misma cosa puede ser llamada buena y mala según como se la considere; lo mismo ocurre con lo perfecto y lo imperfecto. Ninguna cosa, en efecto, considerada en su propia naturaleza, podrá llamarse perfecta o imperfecta, sobre todo cuando sabemos que cuanto sucede se cumple según el orden eterno y las leyes determinadas de la naturaleza. Pero como la flaqueza humana no puede

abrazar este orden con el pensamiento, concibe por eso una naturaleza humana muy superior en fuerza a la suya, y como no ve que nada le impida adquirir una semejante, está impulsada a buscar los medios que la conduzcan a esa perfección. Todo lo que desde entonces puede servirle de medio para llegar a ella es llamado bien verdadero; y es considerado bien soberano llegar a disfrutar, con otros individuos si es posible, de esa naturaleza superior. ¿Cuál es, pues, esa naturaleza? La expondremos en su lugar correspondiente y mostraremos que es[21] el conocimiento de la unión que tiene la mente con la naturaleza entera. Tal es, pues, el fin a que tiendo: adquirir esa naturaleza superior y hacer cuanto pueda para que muchos la adquieran conmigo; pues también pertenece a mi felicidad esforzarme para que otros conozcan claramente lo que es claro para mí, de manera que su entendimiento y sus deseos concuerden plenamente con mi propio entendimiento y con mi propio deseo. Para llegar a este fin es necesario[22] tener de la Naturaleza una comprensión que baste para adquirir esa naturaleza, y además constituir una

[21] Esto se explica con mayor amplitud en el lugar correspondiente.

sociedad tal como se requiere para que el mayor número posible llegue a ese fin tan fácil y seguramente como se pueda. Hay que dedicarse luego a la Filosofía moral y a la Ciencia de la educación; y como la salud no es un medio desdeñable para conseguir ese fin, sería necesario crear una Medicina perfecta; como, en fin, el arte vuelve fáciles muchas cosas, difíciles, ahorra tiempo y aumenta las comodidades de la vida, no deberá ser descuidada la Mecánica. Pero ante todo hay que pensar en el medio de curar el entendimiento y de purificarlo, hasta donde sea posible al comienzo, de modo que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible. Desde ahora puede verse que quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y a un solo propósito[23], que es llegar a la suprema perfección humana de que hemos hablado; todo lo que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá desecharse como inútil; en tina palabra, todos nuestros actos y pensamientos deberán dirigirse a ese fin. Pero mientras nos esforzamos por alcanzarlo y por llevar nuestro entendimiento por el recto camino, es necesario vi-

---

[22] Se verá que me limito a enumerar las ciencias necesarias para nuestro fin, sin tener en cuenta su encadenamiento.

vir; estamos, pues, obligados, ante todo, a establecer algunas reglas que reputaremos buenas y que son éstas:

(6) I. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer, a su modo, todo lo que no nos impida alcanzar nuestro propósito: ganaremos bastante con él con tal que, en la medida de lo posible, condescendamos con su manera de ver y encontraremos así oídos dispuestos a escuchar la verdad.

(7) II. Gozar de los placeres justamente lo necesario para conservar la salud.

(8) III. Por último, buscar el dinero o cualquier otro bien material semejante sólo en cuanto es necesario para conservar la vida y la salud y para conformarnos con los usos sociales que no se opongan a nuestro fin.

(9) Establecidas estas reglas, me pongo a la tarea y me dedico ante todo a la que tiene prelación, es decir, a reformar el entendimiento y a volverlo apto para conocer las cosas como es preciso para lograr nuestro fin. Para esto, el orden natural exige que revise todos los modos de percepción que he usado hasta ahora para afirmar o negar con certeza, a fin

---

[23] Hay en las ciencias un fin único, al cual deben ser todas dirigidas.

de escoger el mejor y de empezar al mismo tiempo a conocer mis fuerzas y mi naturaleza, que deseo perfeccionar.

(10) Si discurro con atención, lo mejor que puedo hacer es reducir esos modos de percepción a cuatro:

(11) I. Existe una percepción adquirida de oídas o mediante algún signo convencional arbitrario.

(12) II. Existe una percepción adquirida por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento; se llama así porque, adquirida fortuitamente y no contradicha por otra alguna, subsiste en nosotros como inquebrantable.

(13) III. Existe una percepción en que la esencia de una cosa se infiere de otra, pero no adecuadamente, como ocurre[24] cuando de un efecto inferimos la causa, o bien cuando una conclusión se

---

[24] En semejante caso, no conocemos de la causa sino lo que observamos en el efecto; esto se ve suficientemente porque entonces sólo podemos hablar de ella en los términos más generales: hay, pues, alguna cosa; hay, pues, algún poder, etc. O también en términos negativos: por consiguiente, no es esto ni aquello, etc. En el mejor caso, se atribuye a la causa, en virtud del efecto, alguna cosa que se percibe claramente, como lo mostraremos mediante un ejemplo; pero sólo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa.

extrae de algún carácter general, siempre acompañado de cierta propiedad.

(14) IV. Existe, en fin, una percepción en la cual la cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.

(15) Aclararé con ejemplos todos estos casos. De oídas sólo conozco el día de mi nacimiento, que he tenido tales padres, y otras cosas semejantes, de las que jamás he dudado. Por experiencia vaga sé que moriré; en efecto, lo afirmo porque he visto morir a otros semejantes a mí, aunque no hayan vivido todos el mismo período de tiempo, ni muerto de la misma enfermedad. También por experiencia vaga sé que el aceite es una sustancia apta para alimentar la llama, y que el agua lo es para apagarla; sé del mismo modo que el perro es un animal que ladra y el hombre un animal racional; y así he aprendido casi todo lo que se refiere a los usos dé la vida. Veamos ahora cómo inferimos una cosa de otra. Cuando percibimos claramente que sentimos este cuerpo y no otro, de ello inferimos que es claro que el alma está unida[25] al cuerpo y que esta unión es la causa de

[25] Con este ejemplo se ve claramente lo que acabo de hacer notar. Pues por tal unión no comprendemos nada fuera de la

esa sensación; pero no por eso podemos saber absolutamente en que consiste esta sensación o esta unión. De igual modo, cuando conozco la naturaleza de la visión, y la propiedad a ella correspondiente de que un mismo objeto visto a gran distancia parece más pequeño que si lo viéramos de cerca, puedo concluir[26] que el sol es mayor de lo que me aparece, y otras proposiciones semejantes. En fin, una cosa es percibida por su sola esencia cuando, por el hecho mismo de que conozco algo, sé qué es conocer alguna cosa, o bien cuando, por el conocimiento que poseo de la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo. Por este mismo modo de conocimiento sabemos que dos y tres son cinco, que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc. Sin embargo, son muy pocas las cosas que he podido

---

sensación misma, de cuyo efecto hemos inferido la causa, de la cual nada sabemos.

[26] Tal conclusión, aunque cierta, es poco segura, a menos que se tomen muchas precauciones. Si no se procede así, se caerá inmediatamente en el error; en efecto, cuando se conciben las cosas de este modo abstracto y no por su esencia verdadera, la imaginación produce en seguida confusiones. Pues por la imaginación los hombres se representan lo uno como múltiple: a las cualidades concebidas abstracta, separada, confusamente, dan los nombres que emplean para designar cosas más familiares, por lo cual las imaginan de la misma manera que aquellas a las cuales han aplicado primero esos nombres.

conocer hasta ahora por un conocimiento semejante.

(16) Para que esto se entienda mejor, usaré un ejemplo único: dados tres números, se busca un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los comerciantes nos dirán repetidamente que saben lo que debe hacerse para encontrar el cuarto, porque no han olvidado aún el procedimiento sin demostración que aprendieron de sus maestros. Otros deducen de la experiencia de los casos simples un principio universal: cuando el cuarto número es conocido, como en la proporción 2, 4, 3, 6, la experiencia muestra que dividiendo por el primero el producto del segundo y del tercero se obtiene como cociente el número 6; y al obtener por esta operación el mismo número que ya sin ella sabían era el cuarto proporcional buscado, concluyen de ahí que esta operación permite hallar siempre el cuarto número proporcional. Los matemáticos, basados en la demostración de Euclides (proposición 19, libro VII) saben cuáles números son proporcionales entre sí, lo que deducen de la naturaleza de la proporción y de la propiedad correspondiente de que el producto del primer término y del cuarto es igual al producto del segundo y del tercero. No ven,

sin embargo, adecuadamente, la proporcionalidad de los números dados, y, si la ven, no es en virtud de la proposición de Euclides, sino intuitivamente, sin operación alguna. Para escoger ahora el mejor entre esos medios de percepción, es preciso enumerar brevemente los medios necesarios para llegar a nuestro fin, a saber:

(17) I. Conocer exactamente nuestra naturaleza, que queremos perfeccionar, y poseer también un conocimiento suficiente de la naturaleza de las cosas.

(18) II. Para inferir así rectamente las diferencias, las semejanzas y las oposiciones de las cosas.

(19) III. Para concebir rectamente lo que se puede y lo que no se puede hacer con ellas.

(20) IV. A fin de comparar ese resultado con la naturaleza y el poder del hombre. Con ello se verá fácilmente la alta perfección a que el hombre puede llegar.

(21) Tras estas consideraciones, veamos qué modo de percepción debe ser escogido.

(22) En cuanto al primero, es evidente que de oídas, además de que este modo es muy incierto, no percibimos esencia alguna de la cosa, como lo destaca nuestro ejemplo. Pero como sólo podemos conocer la existencia singular de una cosa si conocemos

su esencia, como se verá luego, resulta que la certidumbre adquirida de oídas debe excluirse de las ciencias. Por simple audición, en efecto, sin un acto previo del entendimiento propio, nadie puede ser afectado.

(23) En cuanto al segundo modo[27], tampoco se puede decir que sea la idea de la proporción que busca. Además de que este conocimiento es harto incierto y nunca definitivo, jamás se percibirá por experiencia vaga sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, de las que sólo tenemos idea clara si conocemos previamente las esencias. Debe, pues, desecharse la experiencia vaga.

(24) Respecto del tercer modo, debemos decir que nos da la idea de una cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error; sin embargo, no es por sí mismo un medio para lograr nuestra perfección.

(25) Sólo el cuarto modo aprehende adecuadamente la esencia de una cosa sin peligro de error, por lo que debemos utilizarlo principalmente. Cómo emplearlo para lograr de las cosas desconocidas un

---

[27] Hablaré aquí algo más ampliamente de la experiencia, y examinaré el método de los empíricos y de los nuevos filósofos.

conocimiento claro y cómo llegaremos a él más directamente, es lo que intentaremos explicar.

(26) Como sabemos ahora qué clase de conocimiento necesitamos, debemos indicar el Camino y Método por los cuales llegaremos a conocer verdaderamente las cosas. Preciso será observar ante todo que no se trata aquí de una búsqueda infinita: para hallar el mejor método de investigación de la verdad no necesitaremos un método por el cual busquemos este método de investigación, y para buscar este segundo método no necesitaremos un tercero, y así hasta el infinito; pues de este modo no llegaríamos jamás al conocimiento de la verdad ni aun a conocimiento alguno. Sucede aquí lo mismo que con los instrumentos materiales, acerca de los cuales se originaría un razonamiento semejante. En efecto, para forjar el hierro se requiere, un martillo, y para tener un martillo hay que hacerlo, para eso se necesita un martillo y otros instrumentos; y para poseer estos instrumentos se requieren otros, otros aún, y así hasta el infinito. Por eso podría intentarse probar, aunque vanamente, que los hombres carecen de poder para forjar el hierro. En realidad, los hombres han podido, con los instrumentos naturales, y aunque con mucho trabajo e imperfectamente, dar re-

mate a ciertas obras facilísimas. Luego pasaron a otras más difíciles, con menos trabajo y con realización más perfecta; y así, gradualmente, desde los trabajos más simples a los instrumentos, de éstos a otros trabajos y a otros instrumentos, llegaron, por un progreso constante, a ejecutar tantas y tan difíciles obras con poquísima faena. También el entendimiento con su fuerza nativa[28] se forja instrumentos intelectuales por los cuales logra otras fuerzas para realizar otras obras[29] intelectuales; de éstas extrae otros instrumentos, es decir, el poder de adelantar su investigación, y continúa así, progresando, hasta llegar a la sabiduría. Que así sucede para el entendimiento, será fácil verlo, con tal de que se comprenda en qué consiste el método de investigación de la verdad y cuáles son esos instrumentos naturales por cuya sola ayuda forja otros que le permiten avanzar. Para mostrarlo procederé así:

---

[28] Por fuerza nativa entiendo lo que no es originado en nosotros por causas exteriores, como explicaré en mi Filosofía.

[29] Las llamo simplemente obras; en mi Filosofía explicaré en qué consisten.

(27) La idea[30] verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es cosa distinta de aquello de lo cual ella es la idea: una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. La idea del círculo no es un objeto con centro y periferia, como el círculo, y parejamente, la idea de un cuerpo no es ese mismo cuerpo. Puesto que es distinta de aquello de que es la idea, será también en sí misma conocible; es decir, que la idea considerada en su esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva, y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí misma; será alguna cosa real y conocible, y así indefinidamente.

Pedro, por ejemplo, es un objeto real; la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, que es también en sí misma cosa real y enteramente distinta de Pedro mismo. Dado, pues, que la idea de Pedro es alguna cosa real, con su peculiar esencia, será también el objeto de otra idea que contendrá objetivamente en sí todo lo que la idea de Pedro contiene formalmente; a su vez esta idea, cuyo objeto será la idea de la idea de Pedro, tendrá también su esencia, que igualmente podrá ser el objeto de

[30] Obsérvese que no sólo debemos demostrar lo que acabo de decir, sino también evidenciar que hemos seguido la recta vía, y aún otras cosas que es muy necesario saberlas.

una nueva idea, y así indefinidamente. Es lo que cada uno puede experimentar al ver que si sabe lo que Pedro es, sabe que sabe, y también sabe que sabe que lo sabe, etc. Por eso, para conocer la esencia de Pedro no es necesario que el entendimiento conozca la idea misma de Pedro y menos aún la idea de la idea de Pedro; lo que quiere decir que para saber no necesito saber que sé, y menos aún saber que sé que sé; como para conocer la esencia del triángulo no es necesario conocer la del círculo[31]. En estas ideas sucede lo contrarío: para saber que sé es necesario que sepa anteriormente. Síguese de ahí, evidentemente, que la certidumbre no es más que la esencia objetiva misma; es decir, que la manera como percibimos la esencia objetiva es la certeza misma. Por ello es también evidente que para poseer la certidumbre de la verdad no se requiere nada fuera de la posesión de la idea verdadera, pues ya hemos mostrado que para saber no necesito saber que sé. De aquí resulta también manifiesto que sólo puede saber qué es la suprema certidumbre el que posea la idea adecuada o

[31] Se advertirá que no indagamos aquí por qué es innata la primera esencia objetiva, pues este problema corresponde al estudio de la naturaleza, donde es más ampliamente explicado y donde se demuestra al mismo tiempo que fuera de la idea no existe afirmación, ni negación, ni voluntad alguna.

la esencia objetiva de una cosa; y ello es necesario porque certidumbre y esencia objetiva son lo mismo. Puesto que la verdad no requiere signo alguno y basta poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas de las cosas, para descartar toda duda, resulta que el verdadero método no consiste en buscar el signo por el cual se reconoce la verdad después de la adquisición de las ideas; el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o sus ideas (todos estos términos significan lo mismo) son buscadas en el orden debido[32]. Por lo demás, el método debe necesariamente tratar del razonamiento y de la intelección; es decir, el método no es el razonamiento mismo por el cual conocemos las causas de las cosas, y menos aún el conocimiento de estas causas; consiste en comprender lo que es una idea verdadera, distinguirla de otras percepciones y estudiar su naturaleza, a fin de llegar a comprender nuestro poder de conocer y obligar a nuestro espíritu a conocer, según esta norma, todo lo que debe ser conocido; trazarle, además, a manera de auxiliares, reglas seguras que le ahorren inútiles fatigas. Por

[32] En qué consiste esa búsqueda en el alma, lo explicará mi Filosofía.

consiguiente, el Método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y como no hay idea de la idea si la idea no ha sido dada previamente, no habrá método si una idea no ha sido dada previamente. El buen método es, pues, el que muestra cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea verdadera.

(28) Como la relación entre dos ideas es la misma que la de las esencias formales de estas ideas, síguese que el conocimiento reflexivo de la idea del Ser más perfecto es superior al conocimiento reflexivo de las demás ideas; el método más perfecto será, pues, el que muestra, según la norma de la idea dada del Ser más perfecto, cómo debe dirigirse el espíritu. Así se verá fácilmente cómo el espíritu, a medida que su conocimiento abarca más cosas, adquiere nuevos instrumentos que le permiten avanzar con mayor facilidad. Ante todo, en efecto, como surge de lo que he dicho, debe existir en nosotros, como un instrumento innato, la idea verdadera, cuyo conocimiento nos haga comprender la diferencia existente, entre una percepción de esta especie y todas las demás. En eso consiste una parte del método. Como se comprende, por otra parte, que el espíritu se conoce tanto mejor cuanto más extenso

sea su conocimiento de la naturaleza, claro está que esta primera parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas conozca el espíritu, y será perfecta en el mas alto grado cuando el espíritu se contraiga atentamente al conocimiento del Ser más perfecto o reflexione sobre Él. En segundo lugar, cuantas más cosas sepa el espíritu, tanto mejor conocerá sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor conozca sus propias fuerzas, más fácilmente puede dirigirse y darse reglas; y cuanto mejor conozca el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede evitar procedimientos inútiles; y en esto consiste todo el método que acabamos de exponer. Agreguemos que la idea es objetivamente aquello mismo que es su objeto realmente. Si existiera, pues, en la Naturaleza alguna cosa que no tuviera comercio alguno con otras, y suponiendo que existiera[*] de esta cosa una esencia objetiva, que se acordara enteramente con su esencia formal, tampoco

[*] En lugar del término *daretur*, dado por van VIoten y Land, creo, con Leopold, que debe preferirse datur, que es el de las *Opera Posthuma*; la traducción holandesa de 1677, hecha, según parece, del manuscrito original, suprime enteramente las palabras *si datur*, más incómodas que útiles; el sentido sería, pues: la esencia objetiva de esta cosa no tendría tampoco, etc. Nota de Appuhn.

tendría[33] comercio alguno con otras ideas, es decir, que nada podríamos deducir de ello. Por el contrario, las cosas que tienen comercio con otras, como todas las que existen en la naturaleza, serán conocidas y sus esencias objetivas tendrán entre sí el mismo comercio, es decir, que de ellas se deducirán otras ideas, las cuales tendrán a su vez comercio con otras y así agregarán nuevos instrumentos para ir adelante. Esto es lo que queríamos demostrar. Para proseguir, en fin, con lo dicho últimamente, es decir, que la idea debe acordarse enteramente con la esencia formal correspondiente, síguese con claridad que, de una manera general, para presentar un cuadro de la Naturaleza, nuestro espíritu debe derivar todas sus ideas de la que representa la fuente y el origen de la Naturaleza entera, de modo que esta idea sea también la fuente de las demás ideas.

(29) Acaso asombre que después de haber dicho que el buen método es el que muestra cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea verdadera dada, lo probemos por el razonamiento: esto parece indicar que no es conocido por sí. Podrá también preguntarse si nuestro razonamiento es

---

[33] Tener comercio con otras cosas es ser producido por otras cosas, o producirlas.

bueno. Si nuestro razonamiento es bueno, debemos partir de la idea dada, y como este mismo punto de partida necesita una demostración, necesitamos un segundo razonamiento para justificar el primero, luego un tercero para justificar el segundo, y así hasta el infinito. A esto respondemos que si alguien, por un destino que lo haya sido dado, ha progresado por este camino en su investigación de la Naturaleza, como lo hemos explicado, es decir, adquirido nuevas ideas en el orden debido, según la norma de la idea verdadera dada, jamás habrá dudado de la verdad[34] así poseída, porque la verdad, como hemos dicho, se revela ella misma, como en una manifestación espontánea. Pero esto no sucede nunca o raramente; estoy, pues, obligado a establecer estos principios, a fin de que podamos adquirir por designio premeditado lo que no nos cae por azar; quise también demostrar que para establecer la verdad y para razonar bien no necesitamos otros instrumentos que la verdad misma y el buen razonamiento. Ya he probado un buen razonamiento y todavía procuro justificarlo razonando bien. Agregad que de esta manera los hombres se acostumbran a las meditaciones interio-

---

[34] De igual modo que no dudamos de la verdad que poseemos.

res. La razón por la cual ocurre raras veces que en el estudio de la Naturaleza se conduzca la investigación en el orden debido, reside ante, todo en los prejuicios, cuyas causas explicaremos en nuestra Filosofía. En segundo lugar, para seguir este orden, se requiere una atención muy exacta y una percepción fina, lo que exige mucha aplicación. En fin, esto depende del estado de los asuntos humanos, que está, como ya hemos mostrado, muy sujeto a cambios, y aún existen otras razones que, no buscaremos ahora.

(30) Si se preguntara por qué yo mismo no he expuesto ante todo y sobre todo las verdades de la Naturaleza en el orden debido, puesto que la verdad se manifiesta por sí misma, responderé y advertiré al lector que se cuide, cuando encuentre aquí y allá proposiciones contrarias a la opinión común, de rechazarlas como falsas; que considere primero el orden seguido por nosotros para probarlas, y adquirirá la certidumbre de que hemos llegado al conocimiento de la verdad. Tal es la razón por la cual he, empezado por estas consideraciones sobre el método.

(31) Si algún escéptico se hallare aún sumido en la duda ante la misma verdad primera y todas las que luego deduciremos, según la norma, de esa verdad

primera, será porque, o bien habla contra su conciencia, o bien habremos de confesar que hay hombres cuyo espíritu es completamente ciego, sea de nacimiento o por prejuicios, es decir, debido a algo externo. En efecto, ni siquiera poseen conciencia de si mismos: si afirman cualquier cosa o dudan de ella, no saben que afirman o que dudan; dicen que no saben nada y hasta declaran ignorar que no saben nada; esto mismo lo dicen con restricción, pues temen confesar que existen, puesto que como nada saben, deben callar por temor de admitir algo que huela a verdad. En definitiva, es preciso abstenerse de hablar de ciencias con ellos (pues en lo concerniente a la vida y a la sociedad la necesidad les fuerza a reconocer su propia existencia, a buscar lo que les es útil, a afirmar y a negar bajo juramento muchas cosas). En efecto, si se les prueba algo, no saben si la argumentación es probatoria o defectuosa; si niegan, conceden u oponen una objeción, no saben que niegan, conceden u objetan; hay que considerarlos, pues, como autómatas enteramente desprovistos de pensamiento.

(32) Volvamos ahora a nuestro designio. Determinamos primo la meta hacia la cual procuramos dirigir todos nuestros pensamientos. Reconocimos

secundo cuál es la mejor percepción con cuya ayuda podemos llegar a nuestra perfección; tertio, cuál es la primera vía que debe seguir el espíritu para comenzar bien: ésta consiste, dada una idea verdadera cualquiera, en tomarla como norma para continuar sus investigaciones según leyes ciertas. Para hacerlo correctamente, es preciso exigir al Método: primo, que distinga la idea verdadera de las demás percepciones y preserve al espíritu de estas últimas; secundo, establecer reglas para percibir según esta norma las cosas desconocidas; tertio, instituir un orden que nos ahorre inútiles fatigas. Después de conocer este método hemos visto, quarto, que para que fuera lo más perfecto posible era necesario que poseyéramos la idea del Ser más perfecto. Desde el comienzo, pues, procuraremos llegar cuanto antes al conocimiento de tal Ser.

(33) Comencemos, pues, por la primera parte del Método, que consiste, como ya sabemos, en distinguir y separar la idea verdadera de las demás percepciones y en impedir que el espíritu confunda las ideas falsas, forjadas y dudosas con las verdaderas. Mi intención es explicarlo aquí ampliamente a fin de contraer al lector a un conocimiento tan necesario, y también porque muchos han llegado a dudar de las

mismas cosas verdaderas por no haber cuidado de lo que distingue la percepción verdadera de las demás. Se parecen así a hombres que en la vigilia no dudan de que están despiertos, pero una vez que en sueños han creído falsamente estar despiertos, luego han dudado de que lo estuvieran en la misma vigilia, lo que les ha ocurrido por la misma razón de que jamás distinguieron el sueño de la vigilia. Advierto, no obstante, que no trataré aquí de la esencia de cada percepción y tampoco la explicaré por su causa próxima, pues esto pertenece a la Filosofía. Expondré solamente lo que el método requiere, es decir, a qué, propósito se forma una percepción falsa, imaginada y dudosa, y cómo llegaremos a librarnos de ellas. Nuestra primera averiguación se referirá a la idea imaginada.

(34) Toda percepción tiene por objeto una cosa considerada como existencia o bien sólo su esencia y como la mayoría de las ficciones se refieren a cosas consideradas como existentes, hablaré ante todo de esta última especie, es decir, de la que sólo la existencia es imaginada, mientras que la cosa que uno se representa ficticiamente en esa condición es conocida o se supone que lo es. Por ejemplo, me forjo la idea de que Pedro, a quien conozco, va a su casa, me

visita[35] u otras cosas semejantes. Si inquiero a qué se refiere tal idea, veo que se relaciona únicamente con las cosas posibles, pero no necesarias ni imposibles. Llamo imposible a una cosa cuya naturaleza implica que hay contradicción si establecemos su existencia; llamo posible a una cosa cuya existencia, por su naturaleza misma, no implica que hay contradicción en plantear la existencia o la no existencia, ya que la posibilidad o la imposibilidad de la existencia de esta cosa depende de causas que desconocemos mientras imaginamos su existencia; por consiguiente, si esta necesidad o esta imposibilidad, que depende de causas exteriores, nos fuera conocida, no podríamos forjar ninguna ficción a propósito de esta cosa. Por tanto, si existiese un dios o algún ser omnisciente, este ser no podría forjar[*] absolutamente ficción alguna. Respecto de nosotros, apenas sé que existo[36]

[35] Véanse más adelante nuestras observaciones respecto de las hipótesis que conocemos claramente; hay ficción cuando decimos que ciertas cosas existen como tales en los cuerpos celestes.
[*] Edic. príncipe: "no podemos forjar". N. de Appuhn.
[36] Como la verdad de que aquí se trata, con tal de que se la entienda, se manifiesta ella misma, basta un ejemplo sin otra demostración. Lo mismo reza para la proposición contradictoria, cuya falsedad aparece apenas, se la examina, como veremos pronto al hablar de la ficción relativa a la esencia.

no puedo forjar ficción alguna respecto a mi existencia o no existencia, como tampoco puedo representarme un elefante que pase por el ojo de una aguja. Cuando conozco[37] la naturaleza de Dios tampoco me la represento ficticiamente como existente o no existente. Preciso es reconocer que lo mismo acaece con la Quimera, cuya naturaleza se opone a la existencia. Resulta, pues, evidente que la ficción de que hablamos no puede darse respecto de las verdades eternas[38]. Antes de proseguir es preciso advertir de paso que la diferencia existente entre la esencia de una cosa y la de otra, existe también entre la actualidad o la existencia de la primera y la actualidad o la existencia de la segunda. Si quisiéramos, pues, concebir la existencia de Adán, por ejemplo, por medio de la existencia en general, ocurriría como si para concebir la esencia de Adán dirigiéramos nuestro

[37] Se observará que si muchos declaran dudar de la existencia de Dios, es porque sólo poseen de él el nombre o bien porque forjan una ficción que llaman Dios; y esto no concuerda con la naturaleza de Dios, como lo mostráremos en su lugar.

[38] Mostraré en seguida que ninguna ficción puede tener relación con las verdades eternas. Por verdades eternas entiendo una proposición que, si es afirmativa, jamás pueda ser negativa. Así, *Dios existe* es una verdad primera y eterna, y *Adán piensa* no es una verdad eterna. La *Quimera no existe* es una verdad eterna, pero no lo es *Adán no piensa*.

pensamiento hacia la naturaleza del ser y definiéramos a Adán como un ser. Por eso cuanto más se concibe la existencia en general, más confusamente se la concibe y más fácilmente puede ser atribuida a cualquier cosa; por el contrario, apenas es concebida como la existencia más particular de una cosa, tenemos de ella una idea más clara y difícilmente podemos atribuirla (aun cuando no nos preocupemos del orden de la naturaleza) a otra cosa; y esto convenía destacarlo.

(35) Debemos considerar ahora los casos en que se dice comúnmente que hay ficción, aunque sepamos claramente que la cosa no es como la imaginamos. Por ejemplo, aun sabiendo que la tierra es redonda, nada me impide decir que es un hemisferio, como una media naranja en un plato, o que el sol gira alrededor de la tierra, y otras cosas semejantes. Si consideramos esos casos con atención, nada veremos en ellos que no concuerde con lo expresado; sólo es preciso observar que en cierto momento existió la posibilidad de equivocarnos y que ahora conocemos nuestros errores. Además, podemos forjar o por lo menos admitir la idea de que otros hombres están en el mismo error o pueden caer en él, como ya hemos visto. Digo que podemos forjar

esta idea mientras no vemos imposibilidad ni necesidad alguna. Cuando digo que la tierra no es redonda, etc., no hago más que evocar en mi recuerdo el error que quizás cometí, o en el que puedo caer, y luego imagino o admito la idea de que aquel a quien hablo está aún en el error o puede caer en él. Ya he dicho que forjo esta idea mientras no veo imposibilidad ni necesidad; si, al contrario, mi entendimiento hubiese percibido una u otra, no habría podido imaginarlo, y sólo diría que había intentado algo.

(36) Falta ocuparnos de los supuestos que se hacen en las discusiones, supuestos que a veces se relacionan hasta con las imposibilidades. Por ejemplo, cuando decimos: supongamos que esta vela que arde no arde, o supongamos que arde en un espacio imaginario, es decir, donde no existen cuerpos de ninguna especie. Se hacen a veces suposiciones parecidas, aunque se vea claramente que la última es imposible; pero entonces en realidad nada se imagina. En el primer ejemplo, en efecto, no he hecho más que traer a mi memoria[39] otro ejemplo de vela

[39] Más adelante, cuando hablemos de la ficción relativa a las esencias, se verá claramente que jamás una ficción crea ni da al espíritu nada nuevo; que sólo son evocados los recuerdos que están en el cerebro o en la imaginación y que el espíritu está atento a todos a la vez confusamente. Se recuerda, por

que no arde (o concebir la misma vela sin llama) y lo que pienso de la una lo atribuyo también a la otra, mientras no me refiero a la llama. En el segundo ejemplo no se hace más que abstraer los pensamientos de los cuerpos circundantes, de modo que el espíritu se dirige únicamente a la contemplación de la vela, considerada en sí y por sí, y se concluye que ella no tiene en sí causa alguna de destrucción. De modo que si no hubiese cuerpos circundantes, esta vela y esta llama permanecerían inmutables, u otras cosas semejantes. ¡No hay en esto ficción, sino[40] aserciones puras y simples.

(37) Pasemos ahora a las ficciones relacionadas con las solas esencias o unidas a alguna actualidad o existencia. A este respecto hay que considerar sobre

---

ejemplo, el lenguaje y un árbol, y el espíritu, uniéndose a esos recuerdos indistintamente, admite un árbol que habla. Esto mismo se refiere a la existencia, sobre todo, como hemos dicho, cuando es concebida bajo la forma general del ser, porque entonces se aplica fácilmente a todos los recuerdos que pueden presentarse al espíritu. Es muy importante señalar esto.

[40] Lo mismo debe entenderse de las hipótesis que se forjan para explicar algunos movimientos relacionados con fenómenos celestes o para extraer una conclusión sobre la naturaleza del cielo, que no obstante puede ser muy distinta, puesto que para explicar esos movimientos pueden concebirse muchas otras causas.

todo que cuanto menos el espíritu conoce y más percibe, más capaz es de ficción, y cuantos más conocimientos claros posee, mas disminuye ese poder. Como ya hemos visto, no podemos, por ejemplo, mientras pensamos, imaginarnos que pensamos y no pensamos; lo mismo que, cuando conocemos la naturaleza del cuerpo, no podemos forjar la idea de una mosca infinita, y cuando conocemos la naturaleza del alma[41] no podemos forjar la idea de un alma cuadrada, aunque podemos expresar cualquier cosa. Pero ya hemos advertido que cuanto menos conocen los hombres la Naturaleza, más fácilmente pueden forjar numerosas ficciones; por ejemplo, que los árboles hablan, que los hombres pueden mudarse súbitamente en piedras, en fuentes, en fantasmas espejados, la nada convirtiéndose en algo, los dioses en bestias y en hombres, y multitud de cosas semejantes.

---

[41] Ocurre a menudo que un hombre recuerda esta palabra alma y forja al mismo tiempo alguna imagen corporal. Como ambas cosas se representan simultáneamente, cree fácilmente que imagina y forja un alma corporal, pues no distingue la palabra de la cosa misma. Pido a los lectores que no se apresuren a rechazar lo que digo, y espero que no lo harán, si consideran los ejemplos y también lo que seguirá con gran atención.

(38) Acaso alguien crea que la ficción está delimitada por la ficción y no por el conocimiento; es decir, que luego de imaginar la idea de una cosa que, usando de cierta libertad, quise aseverar que existía en la Naturaleza tal cual la forjé, esto me impide luego pensarla diferentemente. Por ejemplo, después que forjo (para usar su lenguaje) esta idea de la naturaleza del cuerpo, y que quiero, usando de mi libertad, persuadirme de que esta naturaleza es así en la realidad, ya no me es posible forjar la idea de una mosca infinita, y después que he forjado la esencia del alma, no puedo imaginarla cuadrada. Pero examinemos esto. Ante todo, o bien se niega o bien se concede que podemos conocer alguna cosa. Si se concede, deberá decirse necesariamente del conocimiento lo que se dice de la ficción. Si se niega, veamos, nosotros que sabemos que sabemos alguna cosa, qué se dice. Se dice esto: el alma puede sentir y percibir de muchas maneras, pero no puede percibirse a sí misma, como tampoco las cosas existentes; sólo percibe las cosas que no existen en sí ni en parte alguna; dicho de otro modo, el alma puede, por su sola fuerza, crear sensaciones e ideas que no correspondan a las cosas. Por eso se la considera en parte como un dios. Luego se dice: poseemos la li-

bertad de constreñirnos, o nuestra alma posee la libertad de constreñirse, o mejor, de constreñir su propia libertad; pues luego que ella ha forjado la idea de una cosa y le ha dado su asentimiento, no puede pensar de otra manera esa cosa o forjar de ella otra idea, y esta ficción hasta la constriñe a tener de otras cosas ideas que no contradigan esa ficción: así también nos vemos contreñidos por aquella ficción, a admitir los absurdos que he indicado, y a los cuales no nos preocuparemos de oponer demostraciones. Dejamos a tales adversarios en su delirio y nos contraemos a deducir de ese cambio de palabras alguna verdad útil para nuestro objeto, a saber[42]: el espíritu

---

Siguiendo lo indicado en nota en la edición de van VIoten y Land, aquí he completado el texto con la adición de la palabra *alia*. Nota de Appuhn.

[42] Parece que sacara mi conclusión de una experiencia, y acaso se me dirá que nada he probado porque la demostración falta; si se la quiere, hela aquí: nada en la naturaleza puede estar en oposición con sus leyes, y todo acaece conforme a sus leyes determinadas, para producir, según leyes determinadas, efectos determinados en un encadenamiento inquebrantable; dedúcese de aquí que el alma, cuando concibe verdaderamente una cosa, debe desarrollar objetivamente sus efectos. Véase más adelante el pasaje relativo a la idea falsa. *Siguiendo la indicación dada por Leopold, según la traducción holandesa de 1677, sitúo aquí la nota que en la edición van VIoten y Land se refiere a la palabra demostraciones, unas tres líneas antes. Nota de Appuhn.*

que se aplica a una cosa imaginada y falsa por su naturaleza para examinarla y conocerla, y que deduce de ella, en el orden justo, lo que de ella debe deducirse, fácilmente evidencia su falsedad. Si la cosa imaginada es verdadera por su naturaleza, cuando el espíritu se aplica atentamente a ella para conocerla, y para deducir, en el orden justo, lo que de ella se sigue, proseguirá con éxito y sin interrupción; como, en el caso de la idea imaginada falsamente, ya mencionada, hemos visto que el entendimiento muestra en seguida su absurdo y las consecuencias absurdas que de ella se deducen.

(39) De ningún modo debemos temer forjar una ficción, con tal que la percibamos clara y distintamente: si decimos que los hombres son mudados súbitamente en bestias, lo decimos de una manera general, de modo que no existe en el espíritu ningún concepto de ello, ninguna idea, es decir, ninguna relación entre el sujeto y el predicado. Si esta relación existiera, veríamos cómo y por qué se produce esa metamorfosis. Tampoco prestamos atención a la naturaleza del sujeto y del predicado. Además, con tal que una primera idea no fuera imaginada y que todas las otras se dedujeran de ella, el afán de imaginar desaparecería poco a poco. Y como una idea

imaginada no puede ser clara y distinta, sino sólo confusa, y toda confusión proviene de que el espíritu conoce un todo o una cosa compuesta de muchas otras sólo en parte, no distingue lo conocido de lo desconocido; proviene, además, de que atiende a la vez a numerosos elementos contenidos en cada objeto sin distinguirlos en absoluto; de ahí resulta: Primo, que si una idea se refiere a una cosa muy simple, no podrá ser sino clara y distinta. Esta cosa, en efecto, no podrá ser conocida en parte, sino que lo será enteramente o no lo será. Secundo, que si una cosa compuesta de muchas partes es dividida mentalmente en todas sus partes más simples y se atiende a cada una de ellas tomada aparte, la confusión desaparecerá. Tertio, que una ficción no puede ser simple; nace de la combinación de diversas ideas confusas que corresponden a cosas y a acciones diversas existentes en la Naturaleza; más aún, proviene de que atendemos al mismo tiempo, sin darles[43]

---

[43] Se observará que una ficción, considerada en sí misma, no difiere mucho de un sueño, salvo en que en el sueño faltan las cosas que, por medio de los sentidos, se ofrecen al hombre despierto; de donde resulta, para él, la apariencia de que las imágenes no provienen en ese momento de cosas existentes fuera de él. El error, como se verá pronto, consiste en soñar despierto; cuando es muy manifiesto, se le llama delirio.

nuestro asentimiento, a esas diversas ideas; si la ficción fuera simple, en efecto, sería clara y distinta y por consiguiente verdadera. Si naciera de, una combinación de ideas distintas, esta combinación misma sería clara y distinta y por consiguiente verdadera. Cuando, por ejemplo, conocemos la naturaleza del círculo y también la del cuadrado, es imposible combinarlos y forjar un circulo cuadrado, un alma cuadrada u otras combinaciones semejantes. Concluyamos brevemente una vez más: de ninguna manera debe temerse que una ficción sea confundida con ideas verdaderas. Por lo que concierne, ante todo, a la primera especie de ficción de que hemos hablado, en que una cosa es concebida claramente, vemos que si ella, que es concebida claramente, es en sí una verdad eterna, y que su existencia en sí lo es igualmente, no podemos forjar ninguna ficción a su respecto; por el contrario, si la existencia de la cosa concebida no es una verdad eterna, basta cuidarse de confrontar la existencia de la cosa con su esencia y reparar al mismo tiempo en el orden de la Naturaleza. En cuanto a la segunda especie de ficción, hemos dicho ya que consistía en una atención que, no era seguida de asentimiento, dirigida a la vez a varias ideas confusas relacionadas con cosas y ac-

ciones diversas que existen en la naturaleza, y también hemos visto que una cosa absolutamente simple no podía ser forjada, sino que era un objeto de conocimiento; y lo mismo sucede con una cosa compuesta, con tal que atendamos a sus partes más simples. Más aún, ni siquiera podemos, combinando esas partes, forjar acciones que no sean verdaderas: pues estamos constreñidos a considerar a la vez cómo y por qué semejante acción se produce.

(40) Comprendido lo precedente, pasemos a la investigación de la idea falsa, para ver con qué se relaciona y cómo podemos precavernos de incurrir en percepciones falsas. Ni una ni otra tarea será difícil después de nuestro estudio de la ficción. No hay, en efecto, diferencia alguna entre ellas, excepto que la idea falsa implica el asentimiento, es decir (como ya lo hemos advertido), que en el error, en el momento de la aparición de ciertas imágenes, no se ofrecen causas de las cuales se pueda inferir, como en la ficción, que esas imágenes no provienen de las cosas exteriores a él; el error consiste, así, en soñar con los ojos abiertos o durante el estado de vigilia. Lo mismo que la ficción, la idea falsa se produce respecto de, o (para decirlo mejor), se refiere a la existencia de una cosa cuya esencia es conocida o

bien se relaciona con una esencia. El error relativo a la existencia se corrige de la misma manera que la ficción; si, en efecto, la naturaleza de la cosa conocida implica la existencia necesaria, es imposible que nos engañemos respecto de la existencia de esa cosa; por el contrario, si la existencia de la cosa no es una verdad eterna, como lo es su esencia, sino que la necesidad o la imposibilidad dependen de causas exteriores, entonces debe retomarse y aplicarse lo que hemos dicho cuando hablamos de la ficción, pues la corrección del error se hace de la misma manera. En cuanto a la otra especie de error, que es relativa a las esencias y también a las acciones, tales percepciones son siempre necesariamente confusas, compuestas de diversas percepciones confusas de cosas existentes en la Naturaleza. Por ejemplo, cuando los hombres se persuaden de que existen divinidades en las selvas, en los ídolos, en las bestias, etc.; que existen cuerpos de cuya sola combinación el entendimiento puede nacer; que los cadáveres razonan, pasean, hablan; que Dios se equivoca, y otros errores semejantes. Por el contrario, las ideas que son claras y distintas no pueden jamás ser falsas; pues las ideas de las cosas que son concebidas clara y distintamente, son, o bien absolutamente simples, o bien

compuestas de ideas más simples, es decir, deducidas de las ideas más simples. Que una idea absolutamente simple no puede ser falsa, es lo que cualquiera podrá ver con tal que sepa qué es lo verdadero, o qué es el entendimiento, y al mismo tiempo qué es lo falso.

(41) En efecto, respecto de lo que constituye la forma de lo verdadero, es cierto que un pensamiento verdadero no sólo se distingue de uno falso por caracteres extrínsecos, sino principalmente por caracteres intrínsecos. Si un obrero, por ejemplo, ha concebido una obra bien ordenada, aunque esta obra no haya existido jamás ni deba jamás existir, el pensamiento no deja de ser verdadero e invariable, exista o no esa obra. Al contrario, si alguien dice que Pedro, por ejemplo, existe sin saber que Pedro existe, este pensamiento es falso en lo concerniente a quien lo formula, o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente. Y esta enunciación: Pedro existe, no es verdadera sino en lo que concierne a quien sabe con certeza que Pedro existe. Por consiguiente, hay en las ideas alguna cosa real por la cual las verdaderas se distinguen de las falsas. A este punto debemos dirigir ahora nuestra inquisición a fin de poseer la mejor norma de verdad (he-

mos dicho, en efecto, que debíamos determinar nuestros pensamientos según la norma dada de la idea verdadera y que el método es el conocimiento reflexivo) y conocer las propiedades del entendimiento. No hay que decir, por lo demás, que la diferencia proviene de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas primeras -en lo que diferirá mucho del pensamiento falso, dada la naturaleza de éste tal como la he explicado-; pues se llama también pensamiento verdadero al que contiene objetivamente la esencia de un principio que carece de causa y es conocido en sí y por sí. La forma del pensamiento verdadero debe, pues, estar contenida en este pensamiento mismo sin relación con otros, y no reconoce como causa un objeto, sino que debe depender del poder mismo y de la naturaleza del entendimiento. Si suponemos, en efecto, que el entendimiento ha percibido algún ser nuevo que no ha existido jamás, como lo hacía, según algunos, el entendimiento de, Dios antes de crear las cosas (y esta percepción no puede seguramente provenir de ningún objeto), y que de esta percepción dedujera legítimamente otras, todos esos pensamientos serían verdaderos y no estarían determinados por objeto alguno exterior; dependerían sólo del

poder y de la naturaleza del entendimiento. Por tanto, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero debe buscarse en este mismo pensamiento y deducirse de la naturaleza del entendimiento. Para dirigir, pues, nuestra inquisición, pongámonos ante los ojos alguna idea verdadera de la cual sepamos con la mayor certidumbre que el objeto depende de nuestro poder de pensar y que carece de objeto en la Naturaleza. En una idea de esta especie podremos, pues, fácilmente, como se infiere con claridad de lo que precede, realizar nuestra investigación. Por ejemplo, para formar el concepto de una esfera, forjo una causa a voluntad, es decir, que un semicírculo gira alrededor de un centro y que una esfera aparece como engendrada por esta rotación. Claro que esta idea es verdadera y, aunque sepamos que esfera alguna ha sido jamás engendrada de ese modo en la Naturaleza, ésa es, sin embargo, una percepción verdadera y el medio más fácil de formar el concepto de una esfera. Hay que reparar, no obstante, que esta percepción afirma la rotación del semicírculo, afirmación que sería falsa si no estuviera unida al concepto de la esfera o al de la causa que determina el movimiento; es decir, hablando absolutamente, si estuviera aislada, pues en tal caso

el espíritu se limitaría a afirmar el movimiento del semicírculo, movimiento que no está contenido ni en el concepto del semicírculo ni surge del de la causa que determina el movimiento. La falsedad consiste, pues, sólo en que se afirma de una cosa algo que no está contenido en el concepto que hemos formado de ella, como el movimiento o el reposo en el caso del semicírculo. Por consiguiente, los pensamientos simples no pueden dejar de ser verdaderos, como la idea simple de un semicírculo, del movimiento, de la cantidad, etc. Lo que estos pensamientos contienen de afirmativo se adecua a los límites del concepto, sin excederlos; por lo cual podemos formar a voluntad, sin temor de errar, ideas simples. Sólo nos falta investigar por qué poder nuestro espíritu puede formar esas ideas y hasta dónde se extiende; hallado eso, veremos fácilmente cual es el conocimiento más elevado que podemos alcanzar. Pues es Seguro que este poder del espíritu no se extiende al infinito: cuando afirmamos de alguna cosa lo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, eso indica, en efecto, que hay en nosotros un defecto de percepción, es decir, que nuestros pensamientos e ideas están mutilados y en cierto modo truncos. Hemos visto que el movi-

miento de un semicírculo es falso apenas se aísla en el espíritu, y que es verdadero si se une al concepto de la esfera o al de alguna causa que determine tal movimiento. Y si, como aparece a primera vista, es propio de la naturaleza de un ser pensante formar pensamientos verdaderos, es decir, adecuados, es cierto que nuestras ideas inadecuadas se deben únicamente a que somos una parte de un ser pensante, del cual algunos pensamientos íntegros, algunos parciales, constituyen nuestro espíritu.

(42) Aún debemos considerar aquí una coyuntura, que no valía la pena advertir cuando tratamos de la ficción, y es la que origina el error mayor, como sucede cuando algunas cosas presentes en la imaginación lo están también en el entedimiento, esto es, son concebidas clara y distintamente; en tal caso, cuando lo distinto no es distinguido de lo confuso, la certidumbre, es decir, la idea verdadera, se mezcla a las ideas indistintas. Algunos estoicos, por ejemplo, oyeron casualmente hablar del alma y también de la inmortalidad, cosas que sólo imaginaban confusamente. También imaginaban y percibían por el entendimiento que los cuerpos más sutiles penetran todos los demás y no son penetrados por ninguno. Imaginando todo eso en conjunto y agregándole la

certidumbre del axioma mencionado, estaban seguros desde luego que el espíritu era aquellos cuerpos sutilísimos, que no pueden ser divididos, etc. Igualmente nos libramos de este error mediante el examen de todas nuestras percepciones según la norma de la idea verdadera dada y cuidándonos, como dijimos al comienzo, respecto de las ideas que nos llegan de oídas o por experiencia vaga. Hay que agregar que esta especie de error proviene de concebir las cosas de un modo demasiado abstracto; pues es desde luego harto claro que lo que concibo en su verdadero objeto no puedo aplicarlo a otro. El error proviene también de que no se conocen los primeros elementos de toda la Naturaleza, por lo que, procediendo sin orden y confundiendo la Naturaleza con los axiomas abstractos, aunque verdaderos, uno lleva en sí mismo la confusión y trastorna el orden de la Naturaleza. Si procedemos del modo menos abstracto posible y partimos cuanto antes de los primeros elementos, es decir, de la fuente y del origen de la Naturaleza, no debemos temer incurrir en es error. Además, por lo que concierne al conocimiento del origen de la Naturaleza, de ninguna manera debemos temer confundirla con las cosas abstractas; cuando, en efecto, se concibe alguna cosa

abstractamente, como ocurre con todos los universales, estos conceptos van siempre en el entendimiento más allá de los límites en que pueden existir realmente en la Naturaleza sus objetos particulares. Además, como existen en la Naturaleza muchas cosas cuya diferencia es tan pequeña que apenas puede captarla el entendimiento, puede fácilmente confundírselas (si se las considera abstractamente). Pero como, según veremos luego, no puede haber respecto del origen de la Naturaleza concepto abstracto ni concepto general, este origen no puede ser concebido por el entendimiento como más amplio de lo que es realmente; por lo demás, tampoco se asemeja a las cosas sujetas al cambio. Ninguna confusión debemos temer, pues, respecto de su idea, con tal que poseamos la norma de la verdad (que hemos indicado): la cual es este ser único[44], infinito, es decir, que es el ser total fuera del cual no hay nada[45].

(43) Tratada la idea falsa, nos falta estudiar la idea dudosa, a saber, inquirir en qué consiste eso que

[44] No se trata de atributos de Dios que manifiestan su esencia, como lo mostraré en la Filosofía.
[45] Esto ya ha sido demostrado. Si, en efecto, tal ser no existiera, jamás podría ser producido; y así el espíritu podría conocer más de lo que la Naturaleza puede ofrecer, cosa que ya hemos reconocido como falsa.

puede conducirnos a la duda y al mismo tiempo cómo la evitamos. Hablo de la duda verdadera del espíritu, y no de esa duda frecuente, como cuando se dice que se duda, aunque el espíritu no lo hace, cosa que no corresponde al Método corregir, sino que entra más bien en el estudio de la obstinación y de su tratamiento. Decimos, pues, que no existe en el alma duda debida a la cosa misma de que se duda, es decir, si sólo existiera en el alma una sola idea, verdadera o falsa, no habría lugar para la duda ni para la certidumbre; sólo existiría una sensación de esta o aquella especie. Pues la idea en sí no es más que una sensación de una u otra especie; pero la duda se forma por medio de otra idea, que no es tan clara y distinta como para deducir de ella algo cierto respecto de la cosa de que se duda, es decir, que la idea que nos inclina a la duda no es clara y distinta. Por ejemplo, alguien que no ha pensado nunca en las ilusiones de los sentidos, inducido por la experiencia o por cualquier otro motivo, ni siquiera ha dudado de si el sol es mayor o menor de lo que parece. Por eso los rústicos se sorprenden cuando oyen decir que el sol es mucho mayor que el globo terrestre: pero[46] la duda nace de la meditación sobre, la fusión

[46] Es decir, sabe a menudo que el sentido lo ha engañado;

de los sentidos, y si tras haber dudado, se llega al conocimiento verdadero de los sentidos y del modo como, por sus orígenes, las cosas son representadas a la distancia, entonces la duda quedará nuevamente suprimida. Por consiguiente, no podemos poner en duda ideas verdaderas so pretexto de que acaso existe un Dios engañoso que quizá nos engaña en las cosa más ciertas, sino cuando aún no poseemos de Dios[*] ninguna idea clara y distinta; es decir, cuando, por la consideración atenta del conocimiento que poseemos del origen de todas las cosas, no encontramos nada que nos asegure que no existe semejante engañador con la misma certeza con que, reflexionando sobre la naturaleza del triángulo, hallamos que sus tres ángulos son iguales a dos rectos; pero si tenemos de Dios un conocimiento como el del triángulo, entonces toda duda desaparece. Y así como podemos llegar a este conocimiento claro del triángulo, aunque no sepamos con exactitud si algún

---

pero lo sabe confusamente, pues no sabe cómo engañan los sentidos. *Esta nota corresponde en la edición holandesa a un texto que dice así: pero la duda se origina pensando en la ilusión de los sentidos, es decir, que el sentido sabe a menudo, etc.* *N. De Appuhn.*

[*] Agrego al texto latino la palabra *Dei*, de Dios, corrección que ha sido hecha por la traducción holandesa de 1677, y es además necesaria al sentido. Nota de Appuhn.

soberano engañador nos extravía, así podemos llegar a igual conocimiento de Dios, aunque no sepamos con exactitud si no existe algún soberano engañador; y, apenas poseemos ese conocimiento, ello basta, como he dicho, para alejar cualquier duda que podamos tener respecto de las ideas claras y distintas. Más aún, si se procede rectamente, aplicándose ante todo a la investigación de lo que debe buscarse primero, siguiendo sin interrupción el encadenamiento de las cosas, y si se sabe cómo deben determinarse los problemas antes de intentar resolverlos, siempre se tendrán las ideas más ciertas, es decir, claras y distintas; la duda no es más que la indecisión del espíritu respecto de una afirmación o de una negación que éste pronunciaría si no estuviera ante algún objeto cuyo desconocimiento hace imperfecto nuestro conocimiento acerca de esa cosa. Por consiguiente, la duda nace siempre del estudio sin orden de las cosas.

(44) Tales son las cuestiones que he prometido tratar en esta primera parte del método. No obstante, para no omitir nada de lo que puede conducir al conocimiento del entendimiento y de sus fuerzas, trataré aún brevemente de la memoria y del olvido. Tendré que considerar principalmente que la memo-

ria se fortalece con el concurso del entendimiento y también sin él. Respecto del primer punto, cuanto mas conocible es una cosa más fácilmente se retiene, y al contrario, cuanto menos conocible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, si digo a alguien muchas palabras sueltas, las retendrá con mucha mayor dificultad que si se las comunico en forma de relato. La memoria se fortalece también sin el auxilio del entendimiento, en razón del vigor con el cual una cosa material singular afecta la imaginación o el sentido llamado común. Digo una cosa singular, pues sólo las cosas singulares afectan la imaginación. Si alguien, por ejemplo, ha leído una sola historia amorosa, la retendrá muy bien mientras no lea varias del mismo género, porque ella permanece sola en su imaginación; pero si hay varias del mismo género, las imagina a la vez y las confunde fácilmente. Digo también una cosa material, porque sólo los cuerpos afectan la imaginación. Dado, pues, que la memoria se fortalece por el entendimiento y sin él, resulta que ella debe ser alguna cosa distinta del entendimiento y que respecto de éste considerado en sí mismo, no hay memoria ni olvido. ¿Qué es, pues, la memoria? Nada más que la sensación de las impresiones del cerebro, unida a un pensamiento relativo a una du-

ración[47] determinada de esta sensación, como lo muestra la reminiscencia. En la reminiscencia, en efecto, el alma tiene el pensamiento de esta sensación, pero no en la continuidad de su duración. Así, la idea de la sensación no es la duración misma de la sensación, es decir, ella no es propiamente su memoria. En cuanto a saber si las ideas mismas están sujetas a alguna corrupción, lo veremos en la Filosofía. Y si alguien hallara esto muy absurdo, bastaría para nuestro propósito considerar que cuanto más singular es una cosa, más fácilmente se la retiene, como aparece en el ejemplo mencionado. Además, cuanto más conocible es una cosa, más fácilmente se la retiene. De donde resulta que no podremos dejar de retener una cosa singularísima, por poco que sea conocible.

[47] Si la duración no está determinada, el recuerdo conservado de la cosa misma es imperfecto, como todos parecen haberlo aprendido naturalmente. Sucede a menudo que para aumentar la credibilidad de un testimonio exigimos dónde y cuándo sucedió el hecho referido. Aunque las ideas posean también su duración en el espíritu, como acostumbramos determinar la duración por la medida de un movimiento, operación que se efectúa también mediante la imaginación, no hemos observado hasta ahora ninguna memoria perteneciente al espíritu puro.

(45) Hemos hecho una distinción entre la idea verdadera y las demás percepciones, y hemos mostrado que las ideas imaginadas, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, o sea, en ciertas sensaciones fortuitas, y, por así decir, sin nexo, que no provienen del poder del espíritu, sino de causas exteriores, según que el cuerpo, ya dormido, ya despierto, reciba estos o aquellos movimientos. Aquí puede entenderse por imaginación lo que se quiera, con tal que ello sea cosa distinta del entendimiento y por la cual el alma pueda adquirir la condición de paciente. Pues lo que se entienda es indiferente, con tal que sepamos que la imaginación es alguna cosa indeterminada por la cual el alma padece y sepamos también cómo nos libramos de ella por medio del entendimiento. Nadie se sorprenderá, pues, de que aquí no pruebe aún la existencia del cuerpo y de otras cosas que es necesario conocer, y de que hable sin embargo de la imaginación, del cuerpo y de su constitución. En efecto, como ya lo he dicho, lo que entiendo por eso es indiferente, con tal que sepa que es una cosa indeterminada, etc.

(46) Hemos mostrado sin embargo que la idea verdadera es simple, o compuesta de ideas simples, como la idea que revela cómo y por qué una cosa

existe o ha existido; hemos mostrado también que de ello fluyen en el alma efectivos objetivos proporcionados a la esencia formal de su objeto; lo que equivale a lo que han dicho los antiguos: que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos; con la excepción, sin embargo, de que jamás, que yo sepa, se ha concebido, como nosotros aquí, que el alma obre según leyes determinadas y casi como un autómata espiritual. Con ello hemos adquirido, hasta donde era posible al comienzo, el conocimiento de nuestro entendimiento y una norma tal de la idea verdadera que ya no debemos temer confundir la verdad con el error y la ficción. Ahora veremos sin asombro que podemos conocer ciertas cosas que de ningún modo caen bajo la imaginación, que las hay en la imaginación que contradicen el entendimiento y que las hay también que concuerdan con él. Sabemos, en efecto, que los procesos de donde nacen las imágenes se producen según otras leyes, enteramente diferentes de las leyes del entendimiento, y que el alma, en lo que concierne a la imaginación, está sólo en la condición pasiva. Por lo cual se ve también con qué facilidad pueden caer en grandes errores quienes no han distinguido muy exactamente la imaginación del entendimiento. En esta clase en-

tran, por ejemplo, los errores siguientes: que la extensión, cuyas partes* se distinguen realmente unas de otras, debe estar en un lugar, debe ser finita, que es el primero y único fundamento de todas las cosas, que ocupa en un momento un espacio mas grande que en otro momento, y muchas otras opiniones de la misma suerte, todas enteramente contrarias a la verdad, como mostraremos en su lugar.

(47) Luego, como las palabras forman parte de la imaginación, es decir, como forjamos muchos conceptos según que, por una disposición cualquiera del cuerpo, las palabras se combinen sin orden determinado en la memoria, es indudable que ellas pueden, como la imaginación, ser causa de numerosos y grandes errores, si no estamos fuertemente precavidos. Agregad que están formadas según el capricho y manera de ver del vulgo, de suerte que son signos de las cosas como éstas son para la imaginación y no como son para el entendimiento. Esto se ve con claridad por el hecho de que a menudo se han aplicado a todas las cosas que están sólo en el entendimiento y no en la imaginación nombres negativos, como incorpóreo, infinito, etc., y también por el hecho de

* Sigo la edición príncipe, que pone el indicativo *distinguuntur*. N. de Appuhn.

que se expresen negativamente muchas cosas que son en realidad afirmativas y a la inversa, como increado, independiente, infinito, inmortal, porque efectivamente, imaginamos con mucha mayor facilidad sus contrarios y éstos se presentaron primeramente a los primeros hombres y acapararon los términos afirmativos. Muchas afirmaciones y negaciones nacen porque la naturaleza de las palabras se acomoda a ello, pero no la naturaleza de las cosas; por eso, si ignoráramos esto, tomaríamos fácilmente lo falso por lo verdadero.

(48) Además, evitamos otra gran causa de confusión, que impide que el entendimiento reflexione sobre sí mismo: en efecto, cuando no distinguimos entre la imaginación y el entendimiento creemos que lo más fácilmente imaginado es también lo más claro y que lo que imaginamos creemos conocerlo. Por eso anteponemos lo que debe venir después: el orden verdadero según el cual debernos avanzar se ha trastornado y ninguna conclusión legítima es posible.

(49) Para llegar ahora a la segunda parte de este Método[48], indicaré primero lo que me propongo en

[48] La regla principal de esta parte, consiste, como se desprende de la primera, en revisar todas las ideas que encontramos

él y luego los medios para alcanzarlo. El propósito es poseer Ideas claras; y distintas, es decir, tal como provienen del pensamiento puro y no de los movimientos fortuitos del cuerpo. Luego, para reducir todas las ideas a la unidad, procuraremos encadenarlas y ordenarlas de tal manera que nuestro espíritu, en cuanto le sea posible, reproduzca objetivamente lo que está formalmente en la naturaleza, considerada en su totalidad tanto como en sus partes.

(50) En cuanto al primer punto, como ya lo hemos dicho, nuestro fin requiere que una cosa sea concebida o bien por su sola esencia o bien por su causa próxima: a saber, si una cosa existe en sí, o, como se dice comúnmente, es causa de sí, ella deberá ser conocida entonces por su sola esencia; si, por el contrario, una cosa no existe en sí sino que requiere una causa para existir, entonces ella debe ser co-

---

en nosotros y que pertenecen al entendimiento puro, a fin de distinguirlas de las que formamos por la imaginación. Esta distinción se inferirá tanto de las propiedades de la imaginación como de las del entendimiento.

nocida por su causa próxima; pues, en realidad, conocer el efecto[49] no es otra cosa
que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa. De modo que jamás debemos, mientras se trate de estudiar las cosas reales, extraer conclusiones de conceptos abstractos, y tendremos gran cuidado de no mezclar lo que está sólo en el entendimiento con lo que está en la realidad. Pero la conclusión mejor es la que se inferirá de una esencia particular afirmativa, o de una definición verdadera y legítima. Pues de los solos axiomas universales el entendimiento no puede descender a las cosas singulares, porque los axiomas se extienden al infinito y no pueden determinar al entendimiento a considerar una cosa singular más bien que otra. La recta vía para indagar consiste, pues, en formar pensamientos, partiendo de una definición dada, lo que hacemos con tanto más éxito y facilidad cuanto mejor hayamos definido una cosa. Así, el punto principal de toda esta segunda parte del Método consiste sólo en esto: conocer las condiciones de una buena definición y luego en el modo de encontrarlas. Trataré,

[49] Destaquemos la consecuencia de que nada podemos conocer de la Naturaleza sin ampliar a la vez nuestro conocimiento de la causa primera, es decir, de Dios.

pues, en primer lugar, de las condiciones de la definición.

(51) Para que una definición sea perfecta deberá expresar la esencia íntima de la cosa, y cuidaremos de no poner en el lugar de esa esencia ciertas propiedades de la cosa. Para aclarar esto, a falta de ejemplos que desecho para que no parezca que quiero revelar los errores de los demás, tomaré solamente el ejemplo de una cosa muy abstracta, que se puede, indiferentemente, definir de una manera cualquiera, es decir, el círculo. Si se le define como una figura en que las líneas trazadas del centro a la circunferencia son iguales, nadie dejará de ver que esta definición no expresa en absoluto la esencia del círculo, sino sólo una de sus propiedades. Y aunque, como he dicho, esto importa poco cuando se trata de figuras y de otros entes de razón, importa mucho desde que se trata de seres físicos y reales: efectivamente, las propiedades de las cosas no son claramente conocidas mientras no se conocen sus esencias. Si proseguimos sin detenernos en las esencias, trastornamos necesariamente el encadenamiento de las ideas que debe reproducir en el entendimiento el encadenamiento de la Naturaleza, y nos alejaremos completamente de nuestro fin. Para

evitar esa falta, habrá que observar en la definición las reglas siguientes:

(52) I. Si se trata de una cosa creada, la definición deberá, como hemos dicho, comprender en ella la causa próxima. Por ejemplo, el círculo, según esta regla, debería definirse así: una figura que es descrita por una línea cualquiera, con una extremidad fija y otra móvil. Esta definición comprende claramente en sí la causa próxima.

(53) II. El concepto de una cosa, o su definición, debe ser tal que todas las propiedades de la cosa puedan ser inferidas de él, mientras se la considera sola, sin agregarle otros conceptos, como se puede ver en esa definición del círculo. En efecto, de ella inferimos claramente que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia son iguales; y que esto sea una condición necesaria de la definición es tan evidente en sí para el observador, que no vale la pena detenerse a demostrarlo, así como tampoco es necesario deducir de esta segunda condición la consecuencia de que toda definición debe ser afirmativa. Hablo de una afirmación del entendimiento, poco preocupado de la verbal, la cual, a causa de la penuria de las palabras, podrá a veces expresarse en forma negativa, aunque sea entendida afirmativamente.

(54) En cuanto a las condiciones de una definición que se aplique a una cosa increada, son las siguientes:

(55) I. Ella debe excluir toda causa, es decir, que el objeto no ha de requerir para explicarse de cosa alguna fuera de su ser propio.

II. Una vez dada la definición de la cosa, no ha de haber lugar para esta pregunta: ¿existe esa cosa?

III. Por lo que se refiere a la mente, no debe contener sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no debe expresarse por términos abstractos.

IV. En fin (aunque esto no sea muy necesario advertirlo) es preciso que de esta definición se puedan deducir todas las propiedades de la cosa. Esto es evidente para el que repara en ello.

(56) He dicho también que la mejor conclusión se inferirá de una esencia particular afirmativa; pues cuanto más especial es una idea, más distinta es, y más clara por consiguiente. De donde resulta que debemos buscar ante todo el conocimiento de las cosas particulares.

(57) Ahora, en cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones estén unidas y ordenadas, se requiere, y la razón lo exige, que investiguemos en

seguida, o así que sea posible, si existe un Ser, y cuál es, que sea causa de todas las cosas, de modo que su esencia objetiva sea también causa de todas nuestras ideas; y entonces nuestro espíritu, como ya he dicho, reproducirá la Naturaleza tan perfectamente como sea posible, pues poseerá objetivamente su esencia, su orden y su unidad. Por ello podemos ver que ante todo es necesario inferir siempre todas nuestras ideas de las cosas físicas, o sea, de seres reales, avanzando, en cuanto sea posible, siguiendo la sucesión de las causas, de un ser real a otro ser real, sin pasar a las cosas abstractas y generales, sin inferir nada real de estas cosas, y sin tampoco inferir de ellas un ser real, pues ambas cosas interrumpen el verdadero proceso del entendimiento. Hay que advertir, sin embargo, que por serie de causas y de cosas reales no entiendo aquí la sucesión de cosas singulares sujetas al cambio, sino sólo la sucesión de cosas fijas y eternas. Por lo que concierne, en efecto, a la sucesión de las cosas singulares sujetas al cambio, sería imposible a la debilidad humana aprehenderla, tanto por su multitud superior a toda cantidad, como a causa de circunstancias infinitas reunidas en una sola y misma cosa, cada una de cuyas circunstancias puede hacer que la cosa exista o no; pues la existencia

de esas cosas no tiene conexión alguna con su esencia, es decir, como ya lo hemos expresado, no es una verdad eterna. Pero tampoco es necesario que conozcamos esa sucesión, puesto que las esencias de las cosas singulares sujetas al cambio no deben ser inferidas de esta sucesión, o sea, de su orden de existencia, el cual sólo brinda denominaciones extrínsecas, relaciones o más bien circunstancias, todo lo cual está harto alejado de la esencia íntima de las cosas. Esta esencia, por el contrario, debe buscarse sólo en las cosas fijas y eternas y también en las leyes cine están en ellas, puede decirse, verdaderamente codificadas y según las cuales se hacen y se ordenan todas las cosas singulares; en realidad, esas cosas singulares sometidas al cambio dependen tan íntimamente y tan esencialmente, por decirlo así, de las cosas fijas, que sin éstas no podrían existir ni ser concebidas. Estas cosas fijas y eternas, aunque sean singulares, serán, pues, para nosotros, a causa de su omnipresencia y de su extensísimo poder, como universales o géneros respecto de las definiciones de las cosas singulares mudables y como las causas próximas de todas las cosas.

(58) Aunque sea así, una considerable dificultad parece inherente a la tarea de llegar al conocimiento

de esas cosas singulares, pues concebirlas todas a la vez sobrepasa con exceso las fuerzas del entendimiento humano. Pues el orden según el cual es necesario que una cosa sea concebida antes que otra, no debe, como hemos dicho, inferirse de la sucesión de las existencias ni tampoco de las cosas eternas, pues en éstas todas las cosas singulares son por naturaleza simultáneas. Habrá, pues, necesariamente, que buscar medios distintos de los que usamos para conocer las cosas eternas y sus leyes; cosas que no corresponde tratar aquí y tampoco es necesario mientras no hayamos adquirido un conocimiento suficiente de las cosas eternas y de sus leyes infalibles y mientras no conozcamos la naturaleza de nuestros sentidos.

(59) Antes de intentar el conocimiento de las cosas singulares, corresponde tratar de los medios que se refieren a este fin: saber utilizar nuestros sentidos y realizar, según reglas y en un orden determinado, experiencias suficientes para determinar la cosa que se estudia, para concluir, en fin, según qué leyes eternas cada cosa acontece, y adquirir conocimiento de su naturaleza intima, como lo mostraré en su lu-

gar[*]. Aquí, para volver a nuestro designio, procuraré solamente indicar lo que parece necesario para llegar al conocimiento de las cosas eternas y para formar sus definiciones ajustadas a las condiciones ya enunciadas.

(60) Para eso es necesario recordar lo que se ha dicho más arriba, es decir, que si el espíritu se contrae a un pensamiento cualquiera a fin de examinarlo cuidadosamente y de deducir de él en buen orden lo que legítimamente puede deducirse, en caso que sea falso, descubrirá su falsedad; si, por el contrario, es verdadero, entonces proseguirá felizmente[**], deduciendo de él, sin interrupción alguna, cosas verdaderas. Esto, digo, es requerido para nuestro propósito; pues sin un principio nuestros pensamientos no pueden[***] ser determinados. Si queremos, pues, investigar cuál es la primera de las cosas, es necesario

[*] Esta frase, que constituye la mayor parte del párrafo 59, parece ser una nota agregada posteriormente. La palabra *aquí*, por la cual comienza la frase siguiente, es la continuación de las palabras *no corresponde tratarlo aquí*, que se encuentran en el párrafo 58. Sobre esto, véase Leopold, *ob. cit.* N. de Appuhn.

[**] Sigo la lección *feliciter* dada en nota por van Vloten y Land; el texto dice *faciliter*. N. de Appuhn.

[***] Agrego a la frase latina tal como se encuentra en van Vloten y Land, una negación. N. de Appuhn.

que exista algún principio que dirija nuestros pensamientos hacia ella. Además, puesto que el método es el conocimiento reflexivo mismo, este principio, que ha de dirigir nuestros pensamientos, no puede ser otra cosa que el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del entendimiento, de sus propiedades y de sus fuerzas. Cuando hayamos adquirido esto, tendremos un principio del cual podremos deducir nuestros pensamientos, y una vía por la cual el entendimiento podrá, en la medida de su capacidad, llegar al conocimiento de las cosas eternas, atenido a sus propias fuerzas.

(61) Si corresponde a la naturaleza del pensamiento formar ideas verdaderas, como se ha mostrado en la primera parte, hay que indagar aquí lo que entendemos por las Fuerzas y la Potencia del entendimiento. Porque si la parte principal de nuestro Método consiste en conocer perfectamente las fuerzas del entendimiento y su naturaleza, estamos necesariamente obligados (por lo que se ha dicho en esta segunda parte del método) a deducir este conocimiento de la definición misma del pensamiento y del Entendimiento. Pero hasta ahora no poseíamos reglas para hallar definiciones, y como no podemos

establecerlas si no conocemos la naturaleza, es decir, la definición del Entendimiento y de su potencia, se infiere de esto que la definición del entendimiento debe ser clara por sí misma o que no podemos conocer nada claramente. Mas esta definición no es por sí misma o en sí misma absolutamente clara. Puesto que para que podamos percibir clara y distintamente las propiedades del Entendimiento, debemos conocer su naturaleza (como la de todo lo que tenemos un verdadero conocimiento), la definición del entendimiento se aclarará por sí misma si consideramos con atención sus propiedades, de las que poseemos clara y distinta comprensión. Enumeraremos, pues, las propiedades del Entendimiento y las examinaremos cuidadosamente, y trataremos de nuestros instrumentos innatos.

(62) Las propiedades del entendimiento que he señalado principalmente y que conozco son las siguientes:

(63) I. Que implica la certidumbre, es decir, sabe que las cosas son formalmente como están contenidas en él objetivamente.

(64) II. Percibe ciertas cosas, o sea, forja ciertas ideas absolutamente y forja otras de otras ideas. Así, forja la idea de cantidad absolutamente, sin vistas a

otras, pero no forja las ideas de movimiento sin atender a la idea de cantidad.

(65) III. Las ideas que forja absolutamente expresan una infinitud; en cuanto a las ideas determinadas, las forja de otras ideas. Así, para la idea* de cantidad: cuando la percibe por su causa, entonces determina una cantidad, como, por ejemplo, cuando concibe que del movimiento de una superficie se engendra un cuerpo, del de una línea una superficie, del de un punto una línea; todas estas percepciones no contribuyen a hacer más clara la idea de cantidad, sino solamente a determinar una cantidad. Lo cual se comprende, porque concebimos esas cosas como si nacieran del movimiento, cuando, sin embargo, no percibimos el movimiento antes de haber percibido la cantidad, y podemos también prolongar al infinito el movimiento que engendra la línea, cosa que sería imposible si no tuviéramos idea de la cantidad infinita.

(66) IV. Forma ideas positivas antes de formar ideas negativas.

---

* Sigo la lección dada por van VIoten y Land en el texto; creo que es posible justificarla gramaticalmente, haciendo del acusativo *ideam* una palabra puesta en aposición, y el sentido me parece más satisfactorio que si se sustituye, como se ha pretendido, por el nominativo *idea*. N. de Appuhn.

(67) V. Percibe las cosas no tanto en la duración como bajo cierta forma de eternidad o de infinitud numérica, o más bien no atiende, para percibir las cosas, ni al número ni a la duración. Cuando se representa las cosas por la imaginación, entonces las percibe bajo la forma de un número determinado, de una duración y de una cantidad determinadas.

(68) VI. Las ideas que formamos claras y distintas parecen fluir de la sola necesidad de nuestra naturaleza, de manera que semejan depender absolutamente de nuestra sola potencia; lo contrario ocurre con las confusas, pues a menudo se forman a pesar nuestro.

(69) VII. El espíritu puede determinar de muchas maneras las ideas de las cosas que el entendimiento forma de otras ideas; por eso, para determinar, por ejemplo, un plano elíptico, imagina un punto aplicado contra una cuerda que se mueve alrededor de dos puntos fijos, o concibe puntos infinitos en número que mantienen cierta relación constante con una línea recta, o también un cono cortado por un plano oblicuo cuyo ángulo de inclinación sea mayor que el del vértice del cono, o procede también de otras infinitas maneras.

(70) VIII. Las ideas son tanto más perfectas cuanto mayor es la perfección del objeto que expresan: no admiramos igualmente al artista que ha concebido una iglesia cualquiera que al que ha ideado un templo magnífico.

(71) No me detengo aquí en otros modos que pertenecen también al pensamiento, como el amor, la alegría, etcétera, pues ellos no conciernen a nuestro designio presente y no pueden ser concebidos antes de haber percibido el entendimiento: quitado éste, todo el resto desaparece.

(72) Las ideas falsas o imaginadas nada poseen de positivo (como lo he mostrado suficientemente) por lo cual merezcan la denominación de falsas y de imaginadas; semejante designación corresponde a una falta de conocimiento. Por eso las ideas falsas e imaginadas no pueden, como tales, enseñarnos nada de la esencia del pensamiento; este conocimiento debe adquirirse de las propiedades positivas ya enumeradas: es decir, que se debe establecer alguna cosa que sea común, de donde esas propiedades procedan necesariamente, o sea, algo que, establecida su existencia, esas propiedades se sigan necesariamente, y suprimida su existencia, esas propiedades queden suprimidas.

(Aquí concluye el manuscrito)